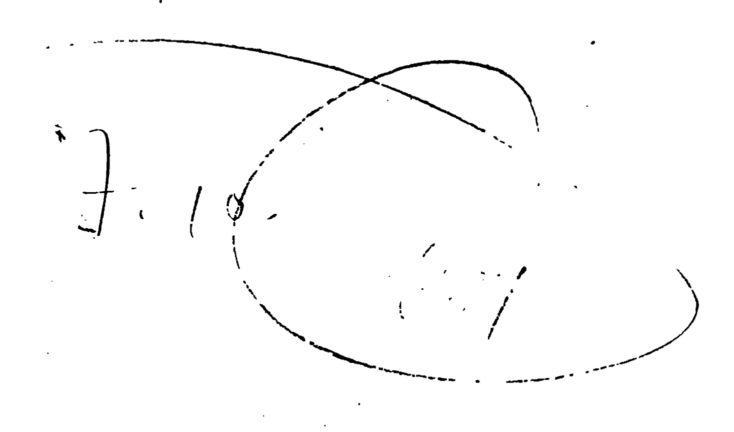




Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

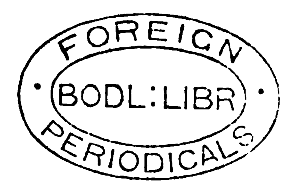
von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

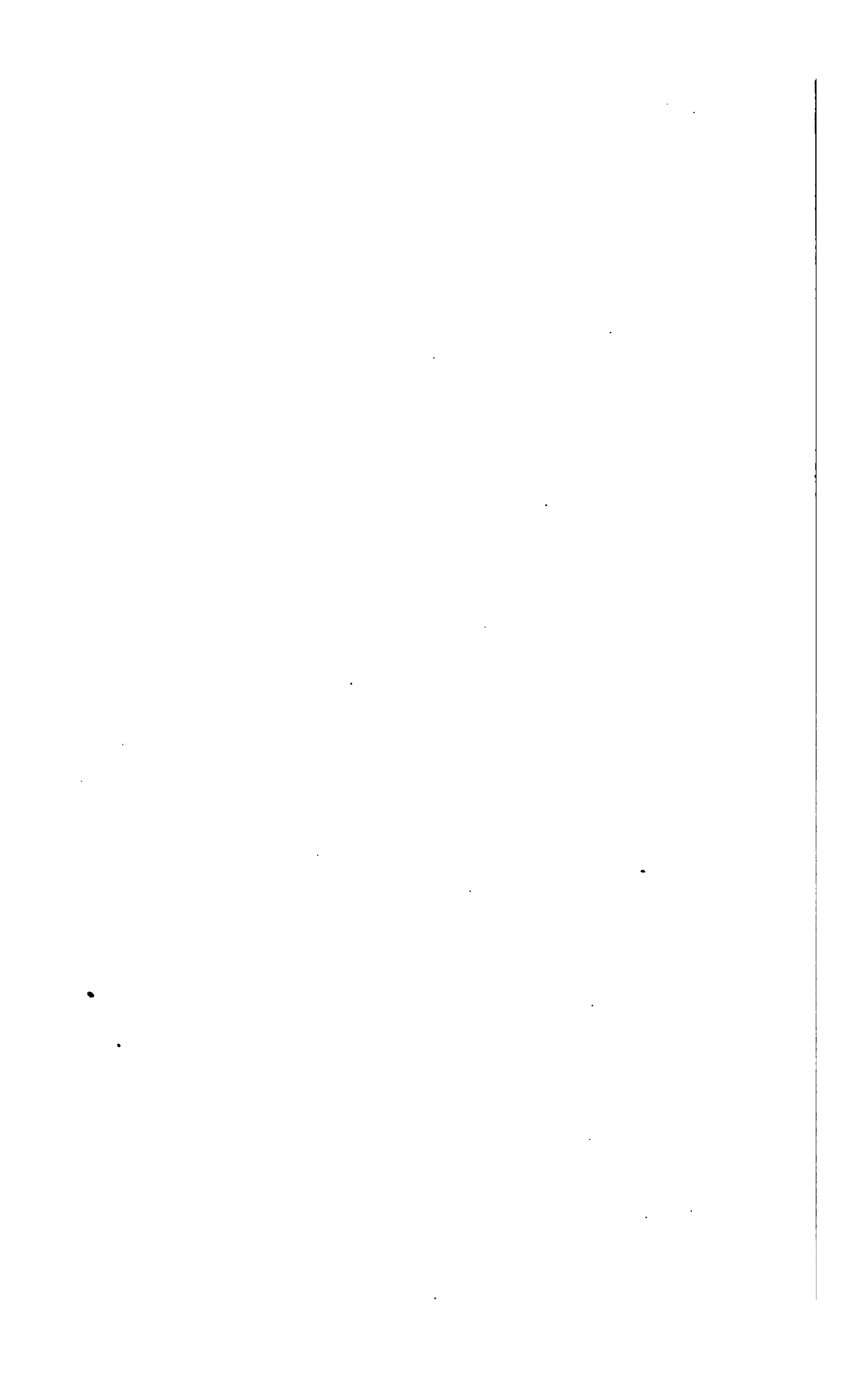
Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.



Neue Folge.

Zweiundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1878.



Inhalt.

Ueber αἰτία im Philebos.

Von

Prof. Dr. G. F. Rettig.

> Nur in den engen Kreisen gebildeter Männer wurde die Saat einer reinen Intelligenz fruchtbar, welche die Sokratiker verstreuten, Platon der Vorläufer der Offenbarung für eine Spekulation des idealisirten Weltalls organisirt hat, worin Gott als Urgrund und Spitze der sinnlichen und geistigen Ordnungen waltet.
>
> Bernhardy, Grundriß d. griech. Litt. I, 160.

Entsprechend dem Wunsche verehrter sachkundiger Männer, meine beiden Abhandlungen über die αἰτία im Philebos einem größeren Leserkreise zugänglich zu machen, habe ich mich gerne entschlossen dieselben zu diesem Behufe umzuarbeiten, und übergebe sie nun in durchgreifend veränderter Gestalt dieser der Philosophie gewidmeten Zeitschrift.*)

Ob der Begriff einer persönlichen Gottheit ein wesentlicher Bestandtheil der Platonischen Philosophie sey, oder ob er für dieselbe unwesentlich sey und dem Philosophen mit der Idee des Guten zusammenfließe, ist auch jetzt noch eine Streitfrage. Sie womöglich ihrer Lösung entgegenzuführen ist der Zweck der folgenden Untersuchung. Zu den namhaftesten Vertretern der letzteren von obigen Ansichten gehört vor Anderen Zeller, und so wird es gerechtfertigt seyn, wenn wir der Prüfung seiner Ansicht besondere Aufmerksamkeit widmen. Er äußert sich über die vorliegende Frage folgendermaßen: „Platon redet wohl oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewußte Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; diese Darstellungsweise

*) Vgl. Αἰτία im Philebos, die persönliche Gottheit des Platon, oder Platon kein Pantheist. Bern 1866, und G. Rettigii de Pantheismo qui fertur Platonis commentatio altera. Bernae MDCCCLXXV.

war vielmehr ihm selbst, wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich; auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt, macht durchaus nicht den Eindruck, als ob er philosophische Ideen mit Bewußtseyn in eine ihm selbst fremd gewordene Sprache übersetzte,*) sondern den, daß er den religiösen Glauben selbst theile und im wesentlichen für wohlbegründet halte. Aber er macht nirgends einen Versuch diese religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen. Wir können daher nur schließen, daß er sich dieser Aufgabe noch gar nicht klar bewußt war.**) Für die wissenschaftliche Untersuchung über die höchsten Gründe beschränkte er sich auf die Ideen, und wenn er neben ihnen noch der Gottheit bedurfte, wie im Timäos, führte er diese ohne Beweis und nähere Bestimmung als Glaubensvoraussetzung ein;***) Timäos 28, A. ff. werde wohl bewiesen, daß die Welt eine Ursache haben müsse, denn als körperlich sey sie entstanden, *τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.* Daß nun aber dieses *αἴτιον* sich sofort in einen *ποιητής, πατήρ, δημιουργὸς* verwandelt, wird nicht weiter begründet, wir haben hier vielmehr eben eine Gleichstellung von

---

*) Wie wäre dieß auch möglich, wenn man Stellen vergleicht, wie Legg. X, 902?

**) Aehnlich äußert sich Zeller hierüber in seinem Geschichtswerke S. 598.

***) Daß dieß wenigstens im Philebos nicht der Fall sey, werden wir sofort sehen. Weshalb soll denn aber Platon überhaupt neben den Ideen und der Idee des Guten im Timäos der Gottheit noch bedurft haben, wenn die Idee des Guten, wie Zeller will, Alles das leistet, was der Gottheit im Timäos als ihr Werk zugeschrieben wird? Konnte sich Platon, zumal in einem mit der Republik verknüpften Werke, nicht auch in diesem, wie in der Republik, auf die Idee des Guten beschränken, und die Gottheit ganz aus dem Spiel lassen? Es ist also ein innerer Widerspruch zu sagen „Platon habe der Gottheit bedurft", und daneben alle Functionen und alle Macht der Gottheit der Idee des Guten zuzuschreiben.

Glaubensvorstellungen und wissenschaftlichen Begriffen;*) für sein persönliches Bedürfniß und für die praktische Anwendung überhaupt hielt er den Götterglauben fest, bemühte sich zwar ihn im Geist seiner Philosophie zu reinigen, untersuchte aber sein Verhältniß zur Ideenlehre nicht genauer, sondern beruhigte sich bei dem Gedanken daß beide dasselbe besagen,**) daß die Ideen das wahrhaft Göttliche seyen, und die höchste Idee mit der höchsten Gottheit zusammenfalle.***) Die Schwierigkeiten, welche dieser Gleichsetzung so verschiedenartiger Dinge im Wege stehen, scheint er nicht bemerkt zu haben" ꝛc. So Zeller, Geschichte der griech. Phil. S. 600 fl. Vgl. auch S. 785 ff. Wir constatiren hier zweierlei, erstlich daß Platon, wegen der Unbeweglichkeit der Ideen, für die Erklärung der Erscheinungen der Gottesbegriff unentbehrlich war, zweitens daß Platon den religiösen Glauben selbst theile und im wesentlichen für wohlbegründet halte, überlassen es aber Zeller den Widerspruch zu lösen, welcher diesen Sätzen gegenüber darin liegt, wenn er zugleich behauptet, daß Platon für seine Philosophie der Begriff der Gottheit unwesentlich und entbehrlich sey. Hier trifft ein was Trendelenburg a. a. O. S. 20 sagt: Neque eam artem probamus, qua interpretes auctoris inconstantiam haud gravate concedunt, ut sibimet ipsis constare possint; und ebenda S. 22: Qui prima Timaei lineamenta, quae Dei creatoris rationes adumbrant, nihil nisi facilioris aditus machinam vel vulgaris opinionis involucra habet, is idearum naturam tollat necesse est; tollit

*) Die Darstellung des Philebos, welche diesen Mangel ersetzt, wenn es ein solcher ist, läßt Zeller ganz unberücksichtigt.

**) Vgl. dagegen Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 18. Ideae itaque omnes mentis sibi consciae cognitio et forma. Deum creantem si boni ideam definias: aliud quid in hac una idea accedit, quo communis omnium notitia tollitur; neque enim esset rerum forma generis notioni respondens — id quod nomen indicat ($i\delta\acute{e}\alpha$, $\epsilon\tilde{i}\delta o\varsigma$, Soph. p. 253, D. Parmenid. p. 132, C.) — sed ipsa artifex simul et operis species. Confitendum certe est, Platonem nominis originem et consilium deseruisse, Deum si ideam dixisset.

***) Die Aeußerung des Speusippus bei Stob. S. 58, auf welche Zeller sich beruft, ist jedenfalls nach Platon, nicht Platon nach ihr zu erklären.

enim *παραδείγματα*. Eiusmodi Dei creantis et mundi creati permutatio Platoni omnino obtrusa causa esse non debet, ut etiam in sanctam Platonis pietatem parvulgatum pantheismi crimen conicere non vereantur.*) Ob Platon wirklich nirgends einen Versuch gemacht habe, seine religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben. Damit der Leser den Thatbestand kenne und selbständig urtheilen könne, geben wir zunächst eine sorgfältige Uebersetzung der hierher gehörigen Stelle des Philebos und begleiten dieselbe mit einigen sachbezüglichen Erläuterungen. Vgl. Phileb. S. 23, B. ff.

Sokrates. Potz, o Protarchos, da giebt es noch viel zu verhandeln, auch ist es wohl durchaus keine leichte Sache jetzt. Es scheint nämlich, wer die zweite Stelle für die Vernunft in Anspruch nimmt, ein anderes Verfahren einschlagen, von den früheren Reden gleichsam verschiedene Geschosse haben zu müssen; einige sind wohl aber auch dieselben. Wollen wir also daran gehen? — Protarchos. Warum nicht? — So. Den Anfang davon aber wollen wir uns bemühen mit aller Vorsicht festzustellen. — Pro. Welchen meinst du? — So. Laß uns Alles was jetzt in dem All ist vermöge einer Zweitheilung scheiden, vielmehr, wenn du willst, vermöge einer Dreitheilung.**) — Pro. Sage inwiefern. — So. Laß uns Einiges von dem oben Verhandelten nehmen. — Pro. Welches? — So. Die

*) Die Darstellung, welche Zeller a. a. O. S. 593 von Trendelenburg's Auffassung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Idee giebt, ist eine Entstellung. Vgl. a. O. S. 20. Quare consentaneum esse videtur, Deum rerum *φυτουργὸν* statui, quod ipsas ideas iisque constantem rerum naturam effinxit (Resp. X, p. 597), atque audaciae est, ideas absolute extare iubere, nulla omnino naturae intellegentis ratione habita; und einige Zeilen später: Quid igitur restat nisi divina intellegentia, quae cogitando ita ideas gignat ut sint quia cogitentur. In quo solummodo ne temporis species irrepat cavendum est; ideae enim Deo aeterno quasi *ὁμοούσιοι*. Vgl. auch Trendelenburg: De id. et num. p. 45. Dadurch ist Zeller's Einwendung S. 560, A. beseitigt.

**) Ueber das richtige Verfahren bei Eintheilungen vgl. Phädr. 265, D. ff. 273, D. 277, B. Sophistes 253, B. ff.

Gottheit, sagten wir doch, habe von dem Seyenden das Eine aus Unbegränztem bestehen lassen, das Andere aus Gränze.*) — Pro. Allerdings. — So. Dieses Beides also wollen wir als die zwei jener Arten aufstellen, als die dritte aber das aus jenen beiden Gemischte. Ich erweise mich aber, wie es scheint, als lächerlich in befriedigender Ausscheidung und Zusammenzählung von Arten. — Pro. Was meinst du, o Guter. — So. Einer vierten Gattung, meine ich, daß es wieder bedürfe. — Pro. Sage, welcher. — So. Fasse die Ursache (τὴν αἰτίαν) der Vermischung dieser mit einander ins Auge, und setze mir diese neben jenen dreien als vierte.**) — Pro. Du wirst doch nicht etwa ein Fünftes nöthig haben, das Sonderung bewirkt. — So. Möglicherweise; doch glaube ich nicht im Moment. Sollte es aber etwa nöthig seyn, so wirst du wohl Nachsicht mit mir haben, wenn ich auf ein Fünftes ausgehe. — Pro. Versteht sich. — So. Zuerst also laß uns von den Vieren die Drei ausscheiden, und bei den zweien derselben***) den Versuch machen, nachdem wir jedes von Beiden vielfach gespalten und zerrissen gesehen haben, beide wieder in Eins zu verbinden und zu erkennen, in wiefern doch jedes von Beiden Eines und Vieles ist. — Pro. Wenn du mir noch deutlicher von denselben redetest, so vermöchte ich wohl zu folgen. — So. Ich sage also: die zwei, welche ich vor-

*) Vgl. S. 16, C. und die vorhergehende Anm. Eine richtige Scheidung bei Dichotomie verlangt also contradiktorische Entgegensetzung der beiden Faktoren.

**) Was diese Beschuldigung oder Entschuldigung der Ungeschicklichkeit des Sokrates bei Vornahme von Eintheilungen bedeute, werden wir später sehen. Wir empfehlen den Vorwurf und seine Bedeutung einstweilen dem Nachdenken und bemerken, daß grade die Verschiedenheit dieses vierten Faktors von den drei übrigen nachher wiederholt und nachdrücklich betont wird. Vgl. S. 26, E. — 27, C.

***) D. h. also bei dem πέρας und ἄπειρον, nicht „dem Unbegränzten und dem Gemischten", wie Zeller behauptet (S. 578). Auch machen wir darauf aufmerksam, daß die Drei zuerst genannten so eine Gruppe für sich bilden, das Vierte außer derselben steht.

lege, seyen die eben genannten, das Eine Unbegränztes, das Andere Gränze Enthaltendes. Daß aber das Unbegränzte auf gewisse Art Vieles ist, will ich darzuthun versuchen, aber das Gränze Enthaltende mag auf uns warten.*) — Pro. Gut. — So. Erwäge also. Es ist nämlich schwer und streitig, was ich dich zu erwägen bitte, aber erwäge es dennoch. Siehe zuerst, ob du in Betreff des Wärmeren und Kälteren eine Gränze wahrnimmst, oder würden das Mehr und das Weniger, wenn sie in den Gattungen selbst einwohnen, nicht gestatten, so lange sie einwohnen, daß ein Ende entstehe; ist nämlich ein Ende entstanden, so ist es auch mit ihnen zu Ende. — Pro. Sehr wahr. — So. Dagegen behaupten wir, daß in dem Wärmeren immer das Mehr und Weniger sich findet. — Pro. Freilich. — So. Immer also zeigt uns die Rede, daß diese beiden kein Ende haben: da sie aber ohne Ende sind, so ergiebt es sich daß sie doch durchaus unbegränzt sind. — Pro. Gar sehr, o Sokrates. — So. Wohl, lieber Protarchos, hast du verstanden und mich daran erinnert, daß auch dieses Sehr, welches du eben nanntest, und das Schwach dieselbe Eigenschaft haben wie das Mehr und Weniger. Denn wo sie einwohnen, da lassen sie Jegliches nicht eine bestimmte Größe haben, sondern indem sie immer in alle Handlungen Heftigeres gegenüber Ruhigerem hineinbringen und umgekehrt, bringen sie das Mehr und Weniger hervor, entfernen aber die bestimmte Größe (*τὸ ποσόν*).**) Denn was eben bemerkt wurde, wenn sie die bestimmte Größe nicht entfernt, sondern dieselbe und das Maßvolle an die Stelle des Mehr und Weniger, des Sehr und Schwach hätten eintreten lassen, so hätten sie sich selbst von ihrer Stelle entfernt, an welcher sie sich befanden. Denn sie wären nicht mehr wärmer und kälter, nachdem sie die bestimmte Größe angenommen:

*) So wird also der gleiche Nachweis wie für das Unbegränzte auf für das Gränze Enthaltende in Aussicht gestellt, was Zeller verneint.

**) Vgl. Sophistes 245, D. und Zeller a. a. O. S. 589, 5.

denn das Wärmere geht immer fort und beharrt nicht, und das Kältere ebenso; die bestimmte Größe (τὸ ποσόν) aber bringt es zum Stillstand und macht seinem Fortgang ein Ende.*) Nach dieser Darstellung ist also das Wärmere unbegränzt und sein Gegentheil desgleichen. — Pro. Es scheint wenigstens, o Sokrates, es ist aber, wie du bemerkst, nicht leicht zu folgen. Wird es aber immer wieder von Neuem vorgetragen, so möchten wohl die Unterredenden sich hinreichend darüber verständigen. — So. Gut, und man muß versuchen es so zu machen; jetzt aber erwäge, ob wir Folgendes als charakteristisches Kennzeichen des Unbegränzten annehmen können, um nicht, indem wir Alles durchgehen, zu lange aufzuhalten. — Pro. Welches meinst du? — So. Alles was wir mehr und weniger werden sehen, und das Stark und Schwach annehmen, und das Sehr und Alles was der Art ist, dieses Alles muß man unter die Gattung des Unbegränzten als Eines einrechnen, nach der vorigen Ausführung, nach welcher wir erklärten, daß man was zerrissen und gespalten sey vereinigen und ihm nach Vermögen eine Natur und Wesenheit zuerkennen müsse (μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν), wenn du dich daran erinnerst. — Pro. Ich erinnere mich daran. — So. Also wenn wir, was dieses nicht annimmt, aber alles Entgegengesetzte davon annimmt, erstlich das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen aber das Doppelte und Alles was Zahl im Verhältniß zur Zahl und Maß im Verhältniß zum Maß ist (μέτρον), wenn wir dieses Alles zur Gränze rechneten, so würden wir wohl recht daran zu thun scheinen, oder wie meinst du? — Pro. Sehr recht, o Sokrates.**) — So. Gut. Aber das Dritte, das aus

*) Vgl. Zeller, Platonische Studien S. 259. „Das den Fluß des Werdens in bestimmten Zahlen und Maßen Fixirende ist nur die Idee selbst, durch deren Beziehung auf das Andere dieses zum Stehen gebracht wird."

**) Vgl. Platon's Phädon S. 74. St. und A. Trendelenburg, Das Ebenmaß ꝛc. S. 4. „Sein (Platon's) Gleiches will an jener Stelle noch mehr. Das, worin die Steine oder Hölzer, die sich ähneln, gleich sind, ist

diesen beiden Gemischte, welche Gestalt, werden wir sagen, daß es habe? — Pro. Du wirst es auch mir sagen, wie ich glaube. — So. Vielmehr ein Gott, wenn wenigstens mein Gebet einer der Götter erhört. — Pro. Bete denn und forsche. — So. Ich thue es und es dünkt mir, einer derselben erweise sich uns eben gewogen.*) — Pro. Wie meinst du das? und was hast du für ein Zeichen? — So. Ich will es erklären. Folge du aber meiner Rede. — Pro. Gieb es nur an. — So. Wärmeres nannten wir eben doch Etwas und Kälteres. Nicht wahr? — Pro. Ja. — So. Füge hinzu Trocneres und Feuchteres, und Mehreres und Wenigeres, und Schnelleres und Langsameres, und Größeres und Kleineres, und Alles was wir früher zu der Natur und dem Wesen des das Mehr und Weniger Annehmenden als Eines einrechneten. — Pro. Du meinst zum Wesen des Unbegränzten. — So. Ja. Mische aber zu demselben wieder

das Allgemeine ihres Wesens, und an dies denkt Platon zugleich, wenn er sagt, daß alle solche Dinge zwar streben wie das Gleiche zu seyn, aber doch dahinter zurückbleiben. „Was ich hier sehe", sagt Platon, „will seyn wie etwas gewisses Anderes, es bleibt aber zurück und vermag nicht so zu seyn wie jenes, sondern ist schlechter." „Ehe wir also anfingen zu sehen oder zu hören oder die andern Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher eine Erkenntniß des Gleichen selbst empfangen haben, wenn wir die gleichen Dinge der Wahrnehmung auf jenes beziehen sollten, weil zwar alle solche wie jenes zu seyn begehren, aber doch immer schlechter sind." ‚Und, sagt Platon, diese Rede gilt nicht vom Gleichen allein, sondern ebenso von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Gerechten und Frommen und von Allem dem, dem wir fragend oder antwortend das Siegel dessen, was es an sich ist, aufdrücken. Hiernach bleiben also Erscheinungen des Schönen hinter dem Schönen an sich, das es darstellen möchte, zurück und überhaupt das Viele der Erscheinung hinter dem Einen Wesen seiner Gattung; und daß wir dies gewahren, stammt nicht aus den Sinnen, welche nur den Erscheinungen zugekehrt sind, sondern aus dem Geiste. Wo Platon im Timäos die Welt nach der Idee des Guten bildet, bildet er sie ihr gleich nach Vermögen, und sieht den Grund des Unvermögens, daß die abbildende Erscheinung dem Urbilde gleichkomme, in der unordentlich bewegten widerstrebenden Materie. So dachte Platon.' Platon benutzt also, wie wir sehen, die Idee des Gleichen als Beispiel, um an diesem einen das Wesen und den Unterschied der Idee von der Erscheinung deutlich zu machen. — Ueber τὸ διπλάσιον vgl. Phäd. S. 105, A.

*) Vgl. Tim. S. 27, C.

das Geschlecht der Gränze (*τὴν τοῦ πέρατος γέννα*).*) — Pro. Welches? — So. Welches wir auch eben, als wir, wie wir das Geschlecht des Unbegränzten in Eines zusammengebracht hatten, so auch das des Gränzartigen in Eines hätten zusammenbringen sollen, nicht zusammengebracht haben.**) Aber vielleicht wird es auch jetzt das Nämliche bewirken: wenn nämlich jene Beiden zusammengebracht seyn werden, so wird auch Jenes zum Vorschein kommen. — Pro. Welches und wie meinst du? — So. Das des Gleichen und Doppelten, und welches bewirkt, daß das Entgegengesetzte aufhört sich zu einander zwiespaltig zu verhalten, es vielmehr ebenmäßig (*σύμμετρα*) und einstimmig macht durch Einbringung der Zahl.***) — Pro. Ich verstehe: Du scheinst mir nämlich zu sagen, daß, wenn du dieses mischest, in jedem Falle Erzeugnisse entstehen. — So. Richtig scheint es dir so. — Pro. Fahre also fort. — So. Bewirkt nicht in Krankheiten ihre rechte Gemeinschaft das Wesen der Gesundheit? — Pro. Allerdings. — So. Und bewirkt nicht in Hohes und Tiefes und Schnelles und Langsames, die un-

*) Dieß hat also doch auch Arten.

**) Mehrere Arten muß also das Gränzartige doch ebenfalls haben.

***) Vgl. A. Trendelenburg, das Ebenmaß S. 17. Nachdem dieser dort die Stelle des Gorgias S. 507, E. angeführt hat, fährt er fort: ‚An der Hand dieses Ausdrucks finden wir vielleicht den eigentlichen Sinn eines Wortes, das zwar in unserm Platon nicht steht, aber im Alterthum dem Platon zugeschrieben wird: „Gott übe immer Geometrie.“ (Vgl. Plut. cqu. symp. VIII, 2. 1.) ‚Schwerlich will das sagen, daß Gott in geometrischen Umrissen die Dinge wie Figuren zeichne und berechne; vielmehr ist Gott der Bildner der geometrischen Proportionen, durch die er die Dinge in ihr Wesen setzt und in ihrem Wesen erhält und der Menschen Gemeinschaft in das Recht faßt. In einem verwandten Sinn sagt Platon in den Gesetzen (IV, 716, C.), und zwar im Gegensatz gegen die sophistische auch wohl in unseren Tagen wieder erstehende Lehre, daß der Mensch das Maß der Dinge sey, der seyenden, daß sie sind, der nicht seyenden, daß sie nicht sind: „Gott sey der Welt Maß“; und wenn von dem Maß alle Uebereinstimmung ausfließt, so steht dieser Gedanke, däucht mir, in Zusammenhang mit dem Worte Winkelmann's (vgl. Gesch. d. Kunst des Alterthums, 1776, S. 260) an der Stelle, wo er die griechische Schönheit bestimmt: „Die höchste Schönheit ist in Gott.“

begränzt sind, eben dieses hineinkommend Begränzung, und gestaltet es nicht die gesammte Musik auf das Vollkommenste? — Pro. Allerdings. — So. Und gewiß nimmt es doch in Kälte und Hitze hineingekommen das allzu Viel und das Unbegränzte und bewirkt das Maßvolle und Ebenmäßige.*) — Pro. Wie anders? — So. Also hieraus entstehen uns Jahreszeiten und Alles was schön ist.**) — Pro. Wie sollte es nicht? — So. Und unzähliges Andere unterlasse ich anzuführen, z. B. neben Gesundheit Schönheit und Stärke, und in den Seelen ferner sehr vieles Andere und sehr Schönes.***) Denn diese Göttin,†) o schöner Philebos, nachdem sie bemerkt hatte, daß in dem Uebermuth und der gesammten Schlechtigkeit in Allem keine Gränze weder der Lüste noch der Anfüllungen sey, führte Gesetz und Ordnung, die Gränze an sich haben, ein: und du zwar behauptest, sie reibe auf, ich aber im Gegentheil sage, sie mache gesund (ἀποσῶσαι).††) Wie scheint es dir aber, o Protarchos? — Pro. Gar sehr, o Sokrates, mir wenigstens nach meinem Sinn. — So. Also diese drei habe ich besprochen, wenn du einverstanden bist. — Pro. Ich glaube es zu erkennen. Eines scheinst du mir nämlich das Unbegränzte zu nennen, Eines und ein Zweites die Gränze in dem Seyenden. Was du als Drittes bezeichnen willst, fasse ich aber nicht recht. — So. Die Menge der Erzeugung des Dritten, o Liebster, hat dich eben verwirrt. Wiewohl auch das Unbegränzte viele Arten hatte, so erschienen sie doch mit der Gattung des Mehr und des Gegentheils bezeichnet (ἐπισφραγισθέντα) als Eines. — Pro. Wahr. — So. Ferner die Gränze hatte weder viele Arten unter sich,†††)

*) Vgl. Phileb. 66, B. und Zeller, Gesch. d. Phil. II, 1, S. 740, 5.

**) Vgl. Phädon S. 100 ff.

***) Vgl. Pol. IV, 435, D. VI, 504, B. 505, B. Phädon 100, D. ff. Symp. 211, E.

†) Vgl. Stallb.

††) Offenbare Anspielung auf σωφροσύνη.

†††) Vgl. das oben S. 7, Anm. 4 über die Worte πέρας und ἄπειρον Bemerkte und Stallbaum zu unserer Stelle, dessen Erklärung wir später vollständig mittheilen werden.

noch machten wir Schwierigkeit sie ihrem Wesen nach als Eines zu fassen? — Pro. Wie hätten wir auch sollen? — So. Durchaus nicht. Aber unter dem Dritten nimm an, daß ich verstehe, indem ich dieß als Eines setze, alles Erzeugniß dieser, die Erzeugung zum Seyn (*γένεσιν εἰς οὐσίαν*), mittelst der durch die Gränze bewirkten Maße.*) — Pro. Ich verstehe. — So. Aber neben den Dreien, sagten wir früher, sey ein Viertes zu untersuchen: die Untersuchung ist aber gemeinsam. Denn prüfe, ob es dir nothwendig zu seyn scheint, daß Alles was wird, vermöge einer Ursache werde? — Pro. Allerdings: denn wie könnte es ohne dieses werden?**) — So. Also das Wesen des Bewirkenden (*ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις*) unterscheidet sich in Nichts als dem Namen von der Ursache, und das Bewirkende und das Ursächliche könnte mit Recht Eines genannt werden.***) — Pro. Mit Recht. — So. Ferner das Bewirkte und das Werdende andererseits (*τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον*) werden wir in Nichts als dem Namen, wie das eben Genannte, verschieden finden: oder wie? — Pro. Ja. — So. Geht nun das Bewirkende immer seiner Natur nach voran, das Bewirkte dagegen folgt jenem, indem es wird? — Pro. Allerdings. — So. Ein Anderes also und nicht Dasselbe ist die Ursache und das der Ursache zur Erzeugung Dienende. (*Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.*)†) —

*) Vgl. Zeller a. a. O. II, 1, S. 624. ‚Da Platon dem Sinnlichen nicht eine besondere von der der Ideen verschiedene Realität zuschreibt, da er vielmehr alle Wirklichkeit einzig und allein in die Idee verlegt, und als das eigenthümliche Wesen des Sinnlichen nur das Nichtseyn betrachtet, so fallen alle jene (von Aristoteles erhobenen) ‚Schwierigkeiten für ihn weg.'

**) Vgl. Tim. 27, E. ff. — Die *αἰτία* des Werdens kann also in den drei früheren nicht enthalten seyn. Vgl. auch Aristot. Met. I, 8, 990a, 8 ff.

***) Brandis Geschichte d. Entw. S. 330 hat diese Worte mißverstanden.

†) Das ist doch für den, der verstehen will, verständlich genug, und man kann davon mit Recht sagen *ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω*. *πέρας* und *αἰτία* sind hiernach wesentlich verschieden.

Pro. Gewiß. — So. Also das Werdende und das, woraus Alles wird, gewährten uns die drei Gattungen? — Pro. Ohne Zweifel. — So. Was nun aber dieses Alles bildet (δημιουργοῦν),*) wollen wir als Viertes bezeichnen, die Ursache, als genugsam, als verschieden von jenen erwiesen (τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον).**) — Pro. Als verschieden. — So. Angemessen ist es wohl, nachdem die Vier bestimmt sind, um der Erinnerung an Jedes willen, sie der Reihe nach aufzuzählen. — Pro. Gewiß. — So. Erstes nenne ich also Unbegränztes, Zweites Gränze, dann aus diesen Drittes ein gemischtes und gewordenes Seyn (μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν):***) wenn ich aber als Viertes die Ursache der Mischung und des Werdens bezeichnete, so würde ich dann wohl nicht fehlgreifen? — Pro. Wie solltest du? —"

Von diesen Erörterungen verspricht sich Sokrates, im weiteren Verlauf der Verhandlungen mit Protarchos, eine zuverlässigere Entscheidung der ursprünglichen Frage, ob in dem aus Lust und Vernunft gemischten Leben, welches als vorzüglicher anerkannt worden war als die blos in Lust oder blos in Vernunft bestehenden Lebensweisen, dieser oder jener der Vorzug gebühre. Es wird nachgewiesen, daß dieses gemischte Leben der dritten der obigen Gattungen angehöre, Lust der Gattung des Unbegränzten, was Philebos mit dem Zusatze zugiebt, daß Lust nicht alles Gute wäre, wenn es sich anders verhielte. Obwohl nun Sokrates hiergegen geltend macht, daß es sich ebenso, nur umgekehrt, mit dem Leid verhielte, daß es nicht alles Schlimme wäre, wenn es nicht unbegränzt wäre, so wäre doch, wie man sieht, auf dem eingeschlagenen Wege für Entscheidung

*) Vgl. über diesen mit Vorbedacht gewählten Ausdruck Trendelenburg: De Platonis Philebi consilio S. 19.

**) Vgl. die vorhergehenden Anmm.

***) Es wird hiernach das gewordene Seyn nur aus den beiden ersten Faktoren gebildet, nicht auch aus dem vierten. πέρας ist hiernach Bedingung des Seyns, folglich, nach Platonischer Lehre, Idee.

jener Frage nicht weiter zu kommen gewesen, und so versucht er es auf andere unmittelbar einleuchtende Weise zum Ziel zu kommen. Er fragt, „in welche der genannten vier Gattungen Einsicht, Wissen, Vernunft (*νοῦν*) gesetzt werden müsse, wenn man sich nicht versündigen wolle (*οὐκ ἂν ἀσεβοῖμεν*)? Auf diese Frage giebt er nun selbst folgenden Bescheid: „Alle Weisen sind darüber einverstanden, daß die Vernunft Regent des Himmels und der Erde sey.“ *) und fährt dann S. 28, D. so weiter fort: „So. Sollen wir, o Protarchos, sagen, daß Alles insgesammt und dieses sogenannte All die Macht des Unvernünftigen und des Ungefährs und des Zufalls leite, oder umgekehrt, wie die, welche vor uns waren, sagten, eine wunderbare Vernunft und Einsicht ordne und leite? **) — Pro. Das kann ja gar keine Frage seyn, o wunderbarer Sokrates. Denn was du eben sagst, scheint mir nicht einmal fromm zu seyn (*οὐδὲ ὅσιον εἶναι*), dagegen zu sagen, Vernunft ordne Alles, scheint mir würdig zu seyn des Anblicks der Welt und der Sonne und des Mondes und der Sterne und des ganzen Umschwunges, und ich möchte darüber nimmer anders reden und denken. Willst du also, daß auch wir in Uebereinstimmung mit den Früheren erklären, daß sich dieß so verhalte, und nicht nur meinen, fremde Gedanken ohne Gefahr anführen zu sollen, sondern daß wir auch an der Gefahr theilnehmen und dem Tadel uns aussetzen, wenn ein gewaltiger Mann behaupten sollte, dieß verhalte sich

---

*) *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.* Wiewohl hiermit auf den bekannten Ausspruch des Anaxagoras angespielt wird, über dessen Sinn wohl nach Aristoteles Met. I, 3, 984b, 15 kein Zweifel stattfinden kann, so übersehe man doch nicht, daß Platon mit den Worten *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί* auch den Sokrates einschließt. Ueber Sokrates vgl. Xenophon, Mem. I, 4. IV, 3. Platon's Symp. 220, C. ff.

**) Daß auch hier mit *νοῦς* die Gottheit in absolutem Sinn gemeint werde, lehrt wohl der Gegensatz zu *ἡ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν.*

nicht so, sondern sey ohne Ordnung?*) — Pro. Wie sollte ich es nicht wollen?" — Nachdem nun Sokrates im Folgenden weiter ausgeführt hat, daß alle Bestandtheile unseres Leibes aus dem Leib der Welt stammen, fragt er S. 30, A: „Werden wir nicht sagen unser Leib habe eine Seele? — Pro. Offenbar werden wir das sagen. — So. Und woher, o lieber Protarchos, hätte er sie erhalten, wenn nicht der Leib des Alls beseelt wäre, mit dem Nämlichen ausgestattet wie er, und mit noch in jeder Beziehung Vortrefflicherem. — Pro. Offenbar nirgend anderswoher, o Sokrates.**) — So. Denn wir glauben doch wohl nicht, o Protarchos, daß jene Vier, Gränze und Unbegränztes und Gemeinschaftliches und die Gattung der Ursache, welche in Allem zusammen als Viertes einwohnt, daß diese bei uns, wo sie Seele verleiht und Körperübung veranlaßt und, wenn ein Unfall begegnet ist, Heilkunst, und in Anderem Anderes bildet und wieder herstellt, Weisheit aller und jeder Art heiße, daß es dagegen, wo die nämlichen Stücke in dem ganzen Himmel und in großem Maßstabe sich finden und noch dazu schön und unvermischt, hier nicht das Schönste und Vortrefflichste zu Stande gebracht habe?***) — Pro. Das wäre ja ganz unvernünftig. — So. Also wenn nicht dieses, so würden wir jener Rede folgend richtiger sagen, daß, wie öfter bemerkt, in dem All sich viel Unbegränztes findet und genügende Gränze und außer ihnen eine nichtverächtliche Ursache,

---

*) Der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden, so wie die nicht zu verkennende Beziehung auf Anaxagoras beweist, daß auch hier von dem schöpferischen *νοῦς*, der Gottheit im absoluten Sinne, die Rede ist.

**) Man sieht, wie dieß Alles sowohl hinsichtlich der Anordnung, als hinsichtlich des Inhaltes mit Tim. 34, C. ff. übereinstimmt. Woher erhält nun das All seine Seele, etwa vom „Mathematischen", oder was tautologisch wäre, „von der Weltseele"?

***) *ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.* Auch dieß geht noch, wie man sieht, auf *αἰτία* als weltschöpferisches und unter den Vieren vorzüglichstes Princip.

(*καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη*), welche Jahre und Jahreszeiten und Monde ordnet und einrichtet, mit vollem Recht Weisheit und Vernunft geheißen (*σοφία καὶ νοῦς*). — Pro. Mit vollem Recht. — So. Weisheit jedoch und Vernunft können nicht ohne Seele seyn. — Pro. Freilich nicht. — So. Also wirst du sagen, daß in die Natur des Zeus*) eine königliche Seele und eine königliche Vernunft gekommen sey, von wegen der Kraft der Ursache,**) und in Anderem anderes Schöne sich finde, wie es jedem angemessen ist genannt zu werden. — Pro. Allerdings. — So. Diese Untersuchung nun, glaube nicht, daß wir ohne Grund durchgeführt haben, o Protarchos, sondern sie unterstützt diejenigen, welche schon vor alten Zeiten es ausgesprochen haben, daß immer die Vernunft über das Ganze herrsche.***) — Pro. Allerdings. — So. Und sie gewährt die Antwort auf Dasjenige, was ich suche,

*) Zeus = Weltganzes. Vgl. Tim. 30, B. 34, B. Schon Heraklit hatte seine weltbildende Kraft Zeus genannt. Vgl. Bernays Rh. Mus. VII, 108 ff. — Erst hier kommt Gott in abgeleiteter Bedeutung zur Sprache.

**) *Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθότι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι.* Es ist also an sich ganz richtig, wenn Zeller a. a. O. S. 558 und S. 599 Anm. bemerkt: „von dieser innerweltlichen Vernunft aber wird die überweltliche unterschieden, wenn es heißt, Zeus besitze eine königliche Seele und einen königlichen Verstand, *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν*. Der Gottheit im absoluten Sinn kann ihre Vernunft nicht von einem andern, als ihrer Ursache, mitgetheilt seyn." Nur ist diese *αἰτία* nicht die Idee des Guten, wie Zeller es nimmt, sondern die Gottheit selbst in absolutem Sinne. So wird sowohl hier, als im Timäos, die Gottheit von der Welt noch unterschieden. Die Gottheit ist ewig, die Welt ist es nicht. Vgl. Tim. 41, A. B. mit 29, E. 30, A. Aehnlich Aristoteles Met. *Λ*, 10. 1075a, 11: *Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν; ἢ ἀμφοτέρως ὥςπερ στράτευμα. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.*

***) Vgl. das oben S. 13 Anm. Bemerkte und Phädon S. 97, C. ff. Dort wird die Ideenlehre dem *νοῦς* des Anaxagoras, oder vielmehr den Consequenzen, welche sich ihm hätten ergeben müssen aus der Annahme des *νοῦς*, geradezu gegenübergestellt.

daß nämlich die Vernunft zu der Gattung Desjenigen von den Vieren, deren Eines uns dieses war, gehört, welches wir als das Ursächliche von Allem bezeichneten. Denn du hast ja jetzt bereits meine Antwort. — Pro. Und zwar in sehr befriedigender Weise, wiewohl ich es nicht bemerkte, daß du antwortetest." —

So weit Platon. Hören wir nun auch Zeller's Auslegung. „Alles Seyende", bemerkt er nach unserer Stelle, „ist in drei Klassen zu theilen: das Unbegränzte, die Gränze und das aus beiden Zusammengesetzte, wozu als Viertes noch die Ursache der Zusammensetzung hinzukommt. Zu dem Unbegränzten gehört alles dasjenige, welchem das Mehr und Minder, das Sehr und Gering und Zusehr zukommt; das Unbegränzte ist eben daher in gewissem Sinne eine Vielheit (τρόπον τινὰ πολλά). In das Gebiet der Gränze fällt Alles, welchem dieses nicht zukommt, das Gleiche und die Gleichheit, das Doppelte, überhaupt alles Zahl- und Maßverhältniß. Das Dritte ist die Gebundenheit des Unbegränzten durch die Gränze oder das Werden (γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων). Zu der vierten Klasse gehört der νοῦς (S. 30, C.)." *) Ganz übereinstimmend hiermit äußere sich der Timäos. „Es ist zuerst zu unterscheiden zwischen dem immer Seyenden, dem kein Werden zukommt, und dem, welches immer im Werden begriffen ist, aber niemals wirklich ist. Jenes ist mit vernünftigem Denken zu begreifen als das immer sich selbst Gleiche, dieses wird durch bloße Vorstellung und unvernünftige Empfindung aufgefaßt, das Werdende und Vergehende, niemals aber wahrhaft Seyende" (S. 27, E. f.). „Das Erstere ist das Urbild der Welt." Vgl. ebenda S. 28, C. S. 29, E. ff. „Zu den Zweien muß man aber noch ein Drittes hinzunehmen, dasjenige, welches alles Werden in seinen Schoos aufnimmt, wie eine Amme, die Grundlage für alles Werdende, das dieses, von welchem die verschiedenen Erscheinungen der Sinnenwelt bloße Formen sind,

*) Vgl. Zeller, Platon. Studien S. 250 ff.

dem selbst aber keine Form zukommt; es ist weder eines der vier Elemente, noch das aus diesen Gewordene, sondern etwas Unsichtbares und Gestaltloses, Alles aufzunehmen fähig (*παν-δεχές*), das auf die unbegreiflichste Weise an dem Vernünftigen theilnimmt" (S. 48, E. — 51, B.). „Es muß daher zugestanden werden, Eines sey das sich selbst Gleiche, Ungeschaffene (*ἀγέν-νητον*) und Unvergängliche, das weder ein Anderes anders woher in sich aufnimmt, noch selbst in ein Anderes übergeht, ein Unsichtbares und sinnlich nicht Wahrnehmbares, dasjenige, dessen Betrachtung dem Denken zukommt; ein Zweites, das jenem Gleichnamige und Aehnliche, das sinnlich wahrnehmbar ist, geworden, in beständiger Veränderung, einen bestimmten Ort einnehmend und wieder aus ihm verschwindend, durch Vorstellung und Empfindung aufzufassen; ein Drittes endlich sey die Räumlichkeit (*τὸ τῆς χώρας*), die keines Vergehens fähig ist und allem Werdenden eine Stelle (*ἕδρα*) darbietet, selbst aber ohne sinnliche Wahrnehmung berührt und durch eine Art unächten Schlusses nur mit Mühe vermuthet wird. Dieses ist es auch, nach dem wir wie im Traume hinsehen, wenn wir sagen, alles Seyende müsse an einem Orte seyn und einen Raum einnehmen; was aber weder auf der Erde noch im Himmel wäre, sey gar nicht." „Dieß also sey mit Kurzem meine Ansicht, das Seyende und der Raum und das Werden, diese Drei seyen anzunehmen, auch noch ehe die Welt entstanden war" (S. 52, A. ff.). „Aus der untheilbaren und unveränderten Substanz aber, und der materiell theilbaren (*τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς*) wurde die Weltseele gebildet und in Zahlenverhältnissen geordnet" (S. 35, A. ff.).

Aus dieser Zusammenstellung der Darstellung des Timäos mit derjenigen des Philebos zieht nun Zeller folgende Ergebnisse: „In der hier gegebenen Reihe entspricht das erste Glied, das sich selbst Gleiche, offenbar dem, was im Philebos als das Vierte aufgeführt ist, und daß dieses letztere Ursache, das erstere nur Muster der Sinnenwelt genannt wird, ist aus der Form der Darstellung im Timäos, wo ein besonderer Weltschöpfer als

bewegende Ursache auftritt, leicht zu erklären. Eben so unverkennbar ist die Identität der Weltseele mit dem, was im Philebos die Gränze heißt, denn was zu dieser gehört, πᾶν ὅτι περ πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ist ja dasselbe, was in das Gebiet der Weltseele fällt, indem diese die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstellt. Bei dem Dritten, der sinnlichen Welt, sind auch die Ausdrücke in beiden Schriften ziemlich dieselben. Und auch das ἄπειρον des Philebos läßt sich in der χώρα des Timäos ohne Mühe wiedererkennen; denn sein Hauptmerkmal, immer ein Mehr und Minder, nie aber eine bestimmte Größe (ποσόν) zu seyn, ist eben die von der χώρα des Timäos prädicirte Formlosigkeit, die ewige Unruhe, welche ihr, für sich betrachtet, zugeschrieben wird. Es bleibt somit zwischen dem Philebos und Timäos nur noch die Differenz übrig, daß die materielle Welt in dem ersteren aus der Gränze und dem Unbegränzten zusammengesetzt und die Ideenwelt Ursache dieser Zusammensetzung genannt wird, während im Timäos das Selbige, das Verschiedene und die geschaffene Welt als ursprüngliche Faktoren auftreten, die beiden Seiten der letztern aber, die materielle und psychische, erst nachher unterschieden werden."

Jedermann, welcher Vorstehendes liest, wird sich wundern, wenn es hier heißt, daß in der in dem Timäos gegebenen Reihe das erste Glied, das sich selbst Gleiche, dem entspreche, was im Philebos als das Vierte aufgeführt sey. Warum denn diese Umkehrung in der Ordnung der sich entsprechenden Glieder? Und welche Form der Darstellung wird die Verschiedenheit erklären können, nach welcher das eine Muster, das andere Ursache der Sinnenwelt genannt werde. War denn der Weltschöpfer im Timäos nöthig, wenn die Idee des Guten (αἰτία), wie Zeller will, zugleich dynamischer Faktor ist? Ueberdem ist die Einführung des Weltschöpfers im Timäos derjenigen der αἰτία im Philebos (vgl. S. 23, D.) völlig analog. Nachdem Timäos dort von den Ideen als dem immer Seyenden und nie Werdenden, und gegenüber von dem

immer Werdenden und nie Seyenden gehandelt und beide näher beschrieben hat, fährt er fort: „Weiterhin muß alles Werdende nothwendig durch ein Ursächliches werden: denn für Alles ist es unmöglich, ohne ein Ursächliches zum Werden zu gelangen." Vgl. Tim. 27, E. 28, C. mit Phileb. 26, E. 27, A. — Ist denn aber auch die Darstellung im Timäos wirklich so durchaus mythisch, wofür man sie ausgiebt? Vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Philosophie S. 580, 2. Würden die Gegner es uns auch schwerlich gelten lassen, wenn wir diesem gegenüber auf das Gebet am Anfang der Verhandlung S. 27, C., mit welchem es Platon gewiß heiliger Ernst war, aufmerksam machten, so werden sie doch der folgenden Erklärung des Timäos ihren wissenschaftlichen Charakter nicht absprechen dürfen. Es wird die Frage aufgeworfen, aus welcher Ursache der Schöpfer der Welt diese habe ins Daseyn treten lassen, und darauf die Antwort gegeben: „Er war gut, der Gute ist aber immer und in allen Stücken frei von Neid, und so wollte er, da er diesem fern stand, daß Alles ihm so ähnlich als möglich werde." Welches Motiv von mehr ethischem und wissenschaftlichem Charakter für die Schöpfung der Welt wird man aufstellen können als dieses? Es bleibt also dabei: nicht das sich selbst Gleiche im Timäos und die bewegende Ursache im Philebos, Muster der Sinnenwelt und dynamischer Faktor, sondern die bewegende Ursache im Philebos und der Weltschöpfer im Timäos, die beiden dynamischen Faktoren, entsprechen einander.

Wenn Zeller weiterhin die Identität der Weltseele im Timäos mit der Gränze im Philebos daraus folgert, daß was zu dieser gehöre, die Zahlenverhältnisse, ja dasselbe sey, was in das Gebiet der Weltseele falle, indem diese die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstelle, so fragen wir, ob denn das, was in das Gebiet eines Gegenstandes fällt, mit diesem identisch sey. Hätte Platon hier so geurtheilt, so hätte er sich jedenfalls eine ihm schwerlich zu-

zutrauende Begriffsverwechslung zu Schulden kommen lassen. Ueberdem ist nun aber, wie Zeller selbst eingesteht, die Weltseele im Timäos kein ursprünglicher Faktor,*) und es wäre hiernach im Philebos kein ursprünglicher, sondern ein abgeleiteter Faktor an die Spitze gestellt, was schon an sich unwahrscheinlich ist, zumal einem ursprünglichen Faktor, dem ἄπειρον, gegenüber, im Widerspruch mit dem bei Eintheilungen von dem Philosophen empfohlenen Gesetze. Vgl. Phädr. 265, E. Politic. 262, A. 263, A. ff. Daß unter πέρας also nicht das Mathematische, nicht die Weltseele zu verstehen sey, sondern die Idee, darauf führt auch sein Gegensatz zu dem ἄπειρον. Da dieses nach Zeller das Nichtseyende ist, so kann πέρας nur das Seyende, die Idee bedeuten. Die Idee als Form gebendes Princip ist ἀριθμὸς und μέτρον. Vgl. Phileb. 25, A. ff. und E. ff.

Auch gegen die Parallele, welche Zeller hinsichtlich „des Dritten" (der sinnlichen Welt), zwischen beiden Werken zieht, müssen wir Einsprache erheben. Wo bleibt nämlich die Gleichnamigkeit und Aehnlichkeit zwischen den Dingen der Sinnenwelt und den Ideen,**) wovon Zeller nach dem Timäos spricht, wenn πέρας im Philebos nicht die Ideen, sondern das Mathematische oder die Weltseele, merkwürdigerweise Beides, bedeutet? Und ist es denn eine geringe Differenz, wie es Zeller ansieht, wenn „im Philebos die materielle Welt aus der Gränze (dem Mathematischen oder der Weltseele), einem sekundären Faktor, und dem Unbegränzten, einem primären, zusammengesetzt und αἰτία, die Ideenwelt, Ursache dieser Zusammensetzung genannt würde, während dagegen im Timäos das Selbige, das Verschiedene und die geschaffene Welt als ursprüngliche Faktoren aufträten, die beiden Seiten der letzteren aber, die materielle und psychische, erst nachher unter-

*) Nach Tim. 34, C. 35, A. fl. wird sie aus denselben Bestandtheilen gebildet, wie die Welt überhaupt.

**) Vgl. u. A. Platon's Pol. X, 596, A. Tim. 52, A. Parm. 128, E. fl. 130, E. 132, D. Phädr. 250, A. ff. Arist. Met. I, 6. 987', 9 fl. Trendelenburg, de id. S. 37.

schieden würden?" Haben wir da im Timäos nicht einen Faktor des Seyns, einen des Stoffes und das Erzeugniß beider Verbundenen, während es im Philebos an einem Faktor des Seyns fehlte, wenn *πέρας* das Mathematische oder die Weltseele bedeutete; oder wenn diese Funktion der *αἰτία*, der „Ideenwelt", zugewiesen würde (abgesehen davon, daß dieser das Seyn begründende Faktor auffallender Weise an letzter Stelle stünde statt an erster), es an einem dynamischen Faktor fehlte, als Analogon zu dem Weltschöpfer im Timäos (welchen Zeller in seiner Parallele ganz unterdrückt), während nach der Darstellung des Philebos *αἰτία* nichts Anderes ist als grade dynamischer Faktor, entsprechend dem Weltschöpfer im Timäos, (Phileb. 23, D. 26, E. 27, A. — C.), was dieselbe als „Ideenwelt" gefaßt nicht wohl seyn könnte.*) Wollte man endlich in *αἰτία*, „der Ideenwelt", den dynamischen Faktor und den Faktor des Seyns zugleich erkennen, so wäre dieß auffallender Weise nicht nur durch Nichts angezeigt, sondern es würden sich die gleichen Schwierigkeiten wiederholen. Auch in diesem Falle bliebe das *πέρας*, mag man es nun als das Mathematische oder als Weltseele fassen, der „Ideenwelt" gegenüber, die ja ihre Funktionen übernähme, ohne alle Bedeutung. Wie viel einfacher gestaltet sich dagegen Alles, wenn wir uns ohne künstliche und gesuchte Parallelen an die schlichte Darstellung beider Werke halten. Im Timäos tritt nämlich sowohl hinsichtlich der Welt, als hinsichtlich der Weltseele neben den Ideen die materielle Seite beider als primärer Faktor auf. Beide werden aus diesen beiden Faktoren gebildet. Vgl. Tim. 34, C. 35, A. ff. 48, E. — 51, B. 52, A. ff. Im Philebos ist es nicht anders. Auch dort haben Welt und Weltseele die gleichen Faktoren und zwar die nämlichen wie im Timäos. Man lese Folgendes: *Σω. Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; — Πρω. Δῆλον, ὅτι φήσομεν. — Σω. Πόθεν, ὦ φίλε Πρω-*

*) Vgl. Aristoteles, Met. I, 9. 991[a], 20. ff. Trendelenburg, De Platonis Phil. cons. S. ?1. Zeller a. a. O. S. 589, 1.

ταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα; — Πρω. Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες. — Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον — — — πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν. — Πρω. Ἀλλ' οὐδαμῶς τοῦτό γ' ἂν λόγον ἔχοι. — Und anknüpfend hieran: Σω. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. — Πρω. Οὐ γὰρ οὖν. — Σω. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Man vgl. auch Phileb. 26, B. im Zusammenhang und unsere obige Anm. zur Uebersetzung. So erhalten wir also, was Zeller in seiner Parallele zwischen beiden Werken ganz ignorirt, die Weltseele auch im Philebos, gebildet aus den gleichen Faktoren wie die Welt, wie im Timäos, und auch die Faktoren beider sind an beiden Orten die gleichen. Es ist dieß, wie man sieht, für die Frage von der Bedeutung des πέρας von gradezu entscheidendem Gewicht. Erscheint im Philebos die Weltseele als Erzeugniß des πέρας, so kann dieses selbst die Weltseele nicht seyn, ebenso wenig das Mathematische. Das ist dagegen für die Sache durchaus von keinem Belang, daß im Timäos die Bildung der Weltseele erst nach beendigtem Weltschöpfungsacte beschrieben wird. Dieß geschieht nur aus dem rein formellen Grunde, um durch Auseinanderhalten der verschiedenen Gegenstände mehr Licht und Klarheit in die Darstellung zu bringen und nicht zu verwirren. Auch im Philebos erscheint übrigens die Weltseele erst am Ende des Schöpfungsactes. Mit dem über die χώρα im Timäos

handelnden Abschnitt und seiner Stellung verhält es sich ebenso, wie mit dem Abschnitte, der von der Weltseele handelt.

Die Parallele zwischen Philebos und Timäos ist hiernach also die, daß sich das Selbige im Timäos und das πέρας im Philebos, das Verschiedene im Timäos und das ἄπειρον im Philebos, der Weltschöpfer im Timäos und die αἰτία im Philebos ebenso entsprechen, wie dieß mit dem Erzeugniß sämmtlicher Faktoren der geschaffenen Welt in beiden Werken der Fall ist. Und auch die Weltseele nimmt in beiden Werken die gleiche Stelle ein. Sie ist in beiden Werken der wichtigste Bestandtheil der geschaffenen Welt und wird aus den gleichen Faktoren gebildet wie diese. Vgl. Tim. 34, C. ff. Phileb. 30, B.

Hat schon die bisherige Untersuchung den Beweis geliefert, daß Platon die Begriffe Idee (Idee des Guten) und Gottheit nicht identisch sind noch zusammenfallen, so wird eine eingehendere Prüfung der Bedeutung der beiden Ausdrücke πέρας und αἰτία und ihres Verhältnisses zu einander und zu den übrigen Faktoren zu dem gleichen Ergebniß führen und zeigen, „daß es Platon auch nicht unterlassen hat“, wie man ihm Schuld giebt, „seine religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen“. Diese Prüfung wollen wir jetzt anstellen.

In Uebereinstimmung mit Philebos 16, C. (vgl. Zeller selbst a. a. O. S. 516 und 568) und nach der Ansicht von Trendelenburg, Brandis, Steinhart, Susemihl ꝛc. verstehen wir unter πέρας in unserer Stelle die Ideen. Die Gründe, welche uns dazu bestimmen, sind folgende: 1) ist πέρας ein den übrigen zur Bezeichnung der Ideen gebrauchten Ausdrücken ἰδέα, εἶδος, μορφή, μέτρον ꝛc. sinnverwandter passender Ausdruck.*) Wir

---

*) Vgl. Trendelenburg, Das Ebenmaß S. 7. „Ihr (der Idee) Name, Gestalt, bezeichnet die über den Wechsel der Erscheinungen erhabene Grundgestalt, das Urbild, dem die Abbilder der Dinge nachstreben. Sie ist das

verweisen auf Zeller selbst a. a. O. S. 551 und auf das, was er in seinen Platonischen Studien S. 258 fl. bemerkt. „Im Gegensatz zu dem unbegränzten Auseinander des Raums (der Materie)" stehe die „in sich begränzte und sich selbst gleiche Idee, nur sie sey das den Fluß des Werdens in bestimmten Zahlen und Maßen Fixirende." Vgl. auch Aristoteles Met. IV, 17. 1022ᵃ, 4 ff. *Πέρας λέγεται — — καὶ ἡ οὐσία ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ πράγματος. κτλ.* 2) bezeichnen die S. 25, A. E. aufgeführten Theile des *πέρας*, nämlich *τὸ ἴσον*, *ἰσότης*, *τὸ διπλάσιον*, *τὸ μέτρον* ebenfalls Ideen. Vgl. Phädon 74, A. — 75, D. 78, D. 100, D. — 101, C. Pol. V, 479, A. ff. wo wir mit Rücksicht auf die Idee des *διπλάσιον* lesen: *τί δέ; τὰ πολλὰ διπλάσια ἧττόν τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται; Οὐδέν.* Was dieß zu bedeuten habe, erläutert Trendelenburg (das Ebenmaß, S. 4), wenn er in Beziehung auf die zuerst angeführten Stellen des Phädon sagt: „Das, worin die Steine oder Hölzer, die sich ähneln, gleich sind, ist das Allgemeine ihres Wesens, und an dieß denkt Platon zugleich, wenn er sagt, daß alle solche Dinge zwar streben wie das Gleiche zu seyn, aber doch dahinter zurückbleiben." Wenn Platon hier blos aus der Mathematik entlehnte Ausdrücke verwendet, nicht auch andere Ideen, auf welchen Umstand sich Zeller a. a. O. S. 578 mir gegenüber beruft, so erklärt sich dieß aus dem Umstande, daß da, um die Ideen zu bezeichnen, im Anschluß an Pythagoreisches, *πέρας* gebraucht worden war, nun auch zur Bezeichnung der Arten desselben analoge das Form gebende Wesen der Ideen bezeichnende Ausdrücke passend gebraucht wurden. Ein solcher ist u. a. auch *τὸ ποσόν*. Vgl. Phileb. 24, C. D. 25, A. Vgl. auch Sophistes 245, D. und Zeller

---

plastische Erzeugniß des philosophischen Geistes, wie auf andere und doch ähnliche Weise die Zahl und Harmonie, in welcher die Pythagoreer das Wesen der Dinge finden, ein Erzeugniß der musikalischen Empfindung." und denselben de Philebi Platonis cons. S. 8 Anm. 9: Quod enim hoc loco *πέρας* pollet, idem idea. In illo quantae res sint, in hac quales respicitur.

a. a. O. S. 589, 5. Ein solcher ist namentlich τὸ μέτρον. Vgl. Philebos 64, C. 66, A., wo dasselbe als Hauptbestandtheil der Idee des Guten und selbst als Idee beschrieben wird mit den Worten: καὶ πάντα, ὁπόσα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν. Vgl. ferner Politic. 284, A. C. ff. und Trendelenburg, de Platonis Philebi cons. S. 16 ff. und Ebenmaß S. 16 fl. „Schwerlich will der Platon zugeschriebene Ausspruch, Gott übe immer Geometrie, sagen, daß Gott in geometrischen Umrissen die Dinge wie Figuren zeichne und berechne; vielmehr ist Gott der Bildner der geometrischen Proportionen,*) durch die er die Dinge in ihr Wesen setzt und in ihrem Wesen erhält und der Menschen Gemeinschaft in das Recht faßt. In einem verwandten Sinn sagt Platon in den Gesetzen (IV, 716, C.) und zwar im Gegensatz gegen die sophistische, auch wohl in unseren Tagen wieder erstehende Lehre, daß der Mensch das Maß der Dinge sey, der seyenden, daß sie sind, der nicht seyenden, daß sie nicht sind: Gott sey der Welt Maß." Vgl. auch Zeller a. a. O. 740, 5. Nach diesem Allem werden die offenbar synonymen Ausdrücke καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν ἀριθμὸς πρὸς ἀριθμὸν ᾖ um so mehr von den ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ verstanden werden müssen, als die ganze Stelle an Pythagoreisches anklingt und als etwas später S. 26, E. statt aller hier aufgeführten Theile des πέρας nur τὸ ἴσον und τὸ διπλάσιον speciell genannt, alles Uebrige mit den Worten καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα κτλ. zusammengefaßt wird. Vgl. auch Zeller a. a. O. S. 568. Hierin Arten des πέρας zu erkennen liegt um so näher, als die gebrauchten Ausdrücke γένος, γένη, ἡ τοῦ πέρατος γέννα u. a. darauf führen, und die Beschreibung dessen, was die Unterredner ausführen sollen, sich in den für das dialektische Verfahren gebräuchlichen Phrasen bewegt, συνάγειν εἰς ἕν,**) ἐπισημαίνεσθαι, ἐπισφραγίζεσθαι, δέχεσθαι, μὴ δέχεσθαι

---

*) Vgl. Aristoteles Eth. Nic. V, 6. 7. 1131 ff. und Eth. M. A. 34. 1193b fl.

**) Vgl. hierzu unsere Bem. im Comm. zu Platon's Symp. S. 305.

(vgl. Phädon 102, D. Soph. 252, C.) ꝛc. Zu beachten ist in dieser Hinsicht auch die S. 24, D. E. hervorgehobene Schwierigkeit der Untersuchung. Man vgl. Pol. VI, 509, C. 506, C. ff. 504, D. ff. Symp. 210 ff. Von noch größerer Wichtigkeit für die vorliegende Frage und für die Ansicht, nach welcher wir unter den hier erwähnten Zahlen *ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ* verstehen, scheinen uns aber mehrere Stellen des Aristoteles zu seyn, in welchen er die *ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ* des Platon bespricht, die eine Widerlegung der Ansichten unseres Philosophen enthalten und sich zum Theil auf unsere Stelle beziehen dürften. Die Angaben, welche sie enthalten, zeigen eine solche Uebereinstimmung mit dem Inhalte und den Worten der unsrigen, daß man sich dieser Vermuthung nicht erwehren kann. Auch ist es gewiß, daß, wenn Aristoteles einmal die *ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ* des Platon besprechen wollte, er es nicht umgehen konnte, unsere Stelle aus einer so wichtigen Schrift, wie der Philebos ist, zu berücksichtigen, zumal sie unter den erhaltenen Werken des Platon die einzige ist, welche diesen Gegenstand berührt. Die Stellen des Aristoteles sind: 1) Met. XIV, 6, 1093b, 21 ff. *ἔτι οὐχ οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν ἁρμονιῶν καὶ τῶν τοιούτων· διαφέρουσι γὰρ ἐκεῖνοι ἀλλήλων οἱ ἴσοι εἴδει, καὶ γὰρ αἱ μονάδες· ὥστε διά γε ταῦτα εἴδη οὐ ποιητέα.* Vgl. zu der Stelle Trendelenburg, de ideis et n. S. 84 ff. und gegenüber Platon's Philebos S. 26, A. *Ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ἆρ' οὐ ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα ταῦτα ἅμα πέρας τε ἀπειργάσατο καὶ μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο; Πρω. Κάλλιστά γε.* — 2) *Περὶ ψυχῆς* I, 2, 7. bezieht sich zwar auf den Timäos und die Schrift *π. φιλοσοφίας*, enthält aber Bestimmungen, welche ganz mit denjenigen unserer Stelle zusammentreffen. Vgl. Philebos 26, A. B. — 3) Dagegen scheint Eth. Eud. I, 8. 1218a, 17 ff. *ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν, ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν· τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί. — — δεῖ δὲ ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγιείας*

ἰσχύος σωφροσύνης an unsere Stelle anzuklingen. Man vgl. auch hier Trendelenburg a. a. O. S. 90 fl. und gegenüber Phileb. 26, B. Καὶ ἄλλα γε δὴ μυρία ἐπιλείπω λέγων. οἷον μεθ' ὑγιείας κάλλος καὶ ἰσχύν, καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα. ὕβριν γάρ που καὶ ξύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεὸς πέρας ουδὲν οὔτε ἡδονῶν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο· καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖσαί φῃς αὐτήν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι*) λέγω.

Was Zeller a. a. O. S. 578 meiner Ansicht, daß unter den Theilen des πέρας Arten zu verstehen seyen, und darum darunter das rein Mathematische nicht verstanden werden könne, entgegenhält, „daß das πέρας in den Zahlen ohne Zweifel ein anderes sey, als in den Figuren, wieder ein anderes das in den Tönen, oder in den Bewegungen", das widerlegt er selbst durch diese Einwendung, die entweder angewandte Mathematik oder Idealzahlen im Auge hat. Ich verweise außerdem auf die Bemerkung seines Werkes S. 569. „Näher liegt der Unterschied beider Zahlen darin, daß die mathematischen aus lauter gleichartigen Einheiten bestehen, und daß deßhalb jede mit jeder zusammengezählt werden kann, während dieß bei den Idealzahlen nicht der Fall ist, daß also jene bloße Größenbestimmungen, diese begriffliche Bestimmungen ausdrücken, daß in jenen jede Zahl jeder der Art nach gleich und nur der Größe nach von ihr verschieden ist, wogegen sich in diesen jede von jeder der Art nach unterscheidet." Behauptet Zeller, „Platon sage S. 23, E. 26, C. f. gar nicht von dem Unbegränzten und der Gränze, sondern von dem Unbegränzten und dem Gemischten, daß sie vielfach gespalten und getheilt seyen, während τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει", was Zeller buchstäblich nimmt, so genügt es, auf unsere Anmerkungen zur Uebersetzung und auf Stallbaum zu verweisen. Man hatte die Arten des πέρας nicht ausführlich behandelt und

---

*) Vgl. unsere obige Anm. zur Uebersetzung.

nachgewiesen, wie dieß mit den Arten des ἄπειρον geschehen war (vgl. S. 24, E.), sondern man hatte sich begnügt, nur die Definition des ἄπειρον mit seinen Arten umzukehren, um daraus die Definition des πέρας zu gewinnen (vgl. S. 25, A.). Im Hinblick auf dieses abgekürzte Verfahren sagt nun Sokrates τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει nicht in dem Sinne, als habe das πέρας keine Arten, wie dieß Alles Stallbaum befriedigend nachgewiesen hat, und sich daraus ergiebt, daß die Arten des πέρας ja wiederholt erwähnt werden. Vgl. Phileb. S. 23, E. 24, A. 25, A. B., wo wir lesen ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο., S. 25, D. E. 26, A.

3) (und dieser Grund ist für unsere Ansicht von der Bedeutung des πέρας entscheidend), wird nicht nur von den Arten des πέρας ausgesagt, daß durch ihre Verbindung mit dem ἄπειρον γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν (vgl. S. 25, E.),*) sondern von der Verbindung des πέρας mit dem ἄπειρον heißt es S. 26, D.: ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα, τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. und ebenso S. 27, B.: Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν. Hält man diese wiederholte Erwähnung der οὐσία für leere Phrase? Nur die Idee bedingt nach Platonischer Lehre das Seyn; jede andere Erklärung desselben wird von Platon verworfen. Vgl. Phädon S. 100, C. Σκόπει δή, ἔφη, τὰ ἑξῆς τούτοις, ἐάν σοι ξυνδοκῇ ὥςπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τι ἔστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιᾷδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς; Συγχωρῶ, ἔφη. Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γιγνώσκειν. Πέρας ist also nothwendig

*) So Gesundheit, Musik, die richtigen Temperaturverhältnisse, die Jahreszeiten, Schönheit, Stärke, vieles Schöne in der Seele. Vgl. Phädr. 250, A. ff. Pol. VI, 504, B. Soll sich etwa das Gebet auf S. 25, B. auf das Mathematische beziehen?

die Idee. Vgl. auch Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio S. 8. Anm. 9.: „Ἀριθμός, etsi Philolaum spectet, fortasse etiam numerum idealem tacito nutu significat. Quod enim hoc loco πέρας pollet ut infinita temperentur, idem idea. In illo quantae res sint, in hoc quales respicitur. Quam alioquin Plato ex idea trahit, eam hoc loco rerum γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*) Ueber μέτρον vgl. S. 66, A. ff.

4) Als vierten Grund machen wir geltend die nur so sich ergebende Uebereinstimmung der Darstellung hier mit derjenigen des Timäos.

Wenn Zeller im Gegensatz hierzu unter πέρας das Mathematische versteht, so geschieht dieß nicht nur in Abweichung von der Ansicht der namhaftesten Kenner des Platon, sondern auch von dem, was er selbst darüber sagt mit Beziehung auf Phileb. S. 16, C. Vgl. Zeller a. a. O. S. 568: „Der Philebos erklärt die Pythagoreische Lehre von der durchgängigen Verknüpfung der Einheit und der Vielheit, der Gränze und der Unbegränztheit, für einen Grundpfeiler der Dialektik, er überträgt also dieselben Bestimmungen auf die Begriffe, welche die Pythagoreer an den Zahlen nachgewiesen hatten." und eben da S. 550. Wird in 16, C. gefordert, daß die Aufzählung eine vollständige seyn müsse, kein Glied übersprungen werden dürfe, so muß das auch von unserer Stelle gelten. Mit Recht wundert sich also Susemihl darüber (Gen. Entwickelung II, S. 13), daß Zeller, trotz des Einspruches von Brandis II, a. S. 332, Anm., seine in den Plat. Studien S. 248 ff. ausgesprochene Ansicht, daß πέρας in unserer Stelle die Weltseele bezeichne, habe wiederholen können. Daß Zeller aber an der Stelle des Mathematischen die Weltseele einschiebt, geschieht nur im Gefühl der Unzulänglichkeit jener Bestimmung. Man vergleiche Platonische Studien S. 259: „Wenn die mathematischen Dinge, deren

*) Wenn S. 27, D. dem βίος μικτός der Vorzug eingeräumt wird vor dem πέρας, so geschieht dieß von dem beschränkt menschlichen Standpunkte aus und findet seine Erklärung durch S. 62, A ff. Es hat nur bedingte Gültigkeit.

substantieller Inbegriff die Weltseele ist, die ewigen Gesetze und Verhältnisse der Erscheinungswelt ausdrücken, so ist doch dieses den Fluß des Werdens in bestimmten Zahlen und Maßen Fixirende nur die Idee selbst, durch deren Beziehung auf das Andere dieses zum Stehen gebracht wird,*) oder, wie dieß der Timäos ausdrückt, die sich selbst gleiche Substanz, welche mit der materiell theilbaren verbunden ist; die Weltseele oder die mathematischen Dinge also sind nichts Anderes, als die Idee selbst in ihrer Beziehung auf das Nichtseyende, oder, was dasselbe besagt, die Ideen als Gesetze der Sinnenwelt." Wozu dann aber noch die Idee? Vgl. auch Gesch. d. Phil. II, 1. S. 657. Wenn er dort das Zusammenfallen dieser beiden Vorstellungen von „der Weltseele, welche von der Betrachtung des Lebens und der Bewegung ausgehend, zunächst die in der Welt wirkenden Kräfte darstelle, und dem Mathematischen, welches die nach Zahl und Maß geordnete Formbestimmtheit der Dinge angehe", durch das Analogon der Ideen als wirkender und formaler Ursachen zu erläutern sucht, so machen wir dagegen darauf aufmerksam, daß dieß ja grade für unsere Stelle in Frage kommt und einen Zirkelschluß enthält, und daß er selbst an anderen Orten ausführt, daß die Auffassung der Ideen als wirkender Ursachen nur zeitweise von den Philosophen aufgestellt worden sey. Man vgl. Zeller a. a. O. S. 581 ff. 583, 1. Wir nehmen es dagegen, wenigstens nach einer Seite, für unsere Auffassung in Anspruch, wenn er eben da erklärt: „Streng genommen müßten wir noch einen Schritt weiter gehen und sowohl von der Weltseele als von den mathematischen Formen sagen, daß sie die Idee selbst als die Formbestimmtheit und das bewegende Princip der Körperwelt seyen; denn da die Materie als solche das Nichtseyende seyn soll, kann das Reale in der Seele nur die Idee seyn." Die Identification des Mathematischen und der Weltseele aus dem Grunde, weil sie „alle Zahl- und Maßverhältnisse ursprünglich in sich begreife, ganz Zahl und Harmonie sey" (vgl. Zeller

---

*) Vgl. Phileb. 26, A. ff.

a. a. O. S. 654), beanstanden wir um so mehr, als im Phaedon S. 91, C. — 95, A. grade die Ansicht, daß die Seele Harmonie sey, mit aller Entschiedenheit verworfen wird, und, was von der menschlichen Seele gilt, natürlich auch für die Weltseele gelten muß. Ueberhaupt kann sich aber Zeller für seine Auffassung des Mathematischen, als eines selbständigen Faktors zwischen Ideen und Sinnenwelt auf keine einzige Stelle des Platon, sondern nur auf Aristoteles berufen,*) der aber hier wie so oft die Platonische Philosophie von dem Standpunkte seiner Philosophie aus dargestellt und beurtheilt hat. Man vgl. darüber Bonitz zu Aristoteles Met. I, 6. 987b, 14. Quum autem Plato veram et absolutam essentiam ideis tribueret, reliqua sive mathematica sive sensibilia eatenus esse censeret, quatenus ex ideis partem quandam essentiae accepissent, Aristoteles aliquantum immutavit Platonis sententiam, quod tria haec genera entium, quasi quae eodem essent iure, iuxta se poneret. Qua quidem ratione distinxit sane et definivit Aristoteles, quae est eius virtus, ea quae Plato non potuerat ad artos notionis fines describere, sed ita definivit, ut et fundamenta doctrinae Platonicae everteret et plurimas inde potissimum rationes redarguendi Platonis posset repetere.**)

Was die Bedeutung von αἰτία in der Stelle des Philebos

*) Vgl. Zeller a. a. O. S. 656, 3.

**) Susemihl a. a. O. „hält es zwar noch immer für das Wahrscheinlichste, unter αἰτία, wie auch Zeller thut, die Idee des Guten, unter πέρας aber in der That die Ideenwelt zu verstehen, will aber nicht verkennen, daß die Stelle 25, A. — D. der letzteren Annahme allerdings weit größere Schwierigkeiten entgegenstelle, als ich zugeben wolle, und daß dieselben durch mich schwerlich gehoben seyen". Da wäre es nur wegen der Wichtigkeit der Sache erwünscht gewesen, daß Susemihl die Schwierigkeiten näher bezeichnet und die Gründe angeführt hätte, weshalb er sie für nicht gehoben betrachtet. Wir erwarten, daß dieß noch geschehe. Unterdessen berufen wir uns auf die nachgewiesene Unmöglichkeit, unter πέρας die Weltseele oder das Mathematische zu verstehen. Vgl. Phileb. S. 30, A. — D. und was wir oben hierüber bemerkt haben. Da dort die Weltseele als ein Erzeugniß des πέρας und der übrigen Faktoren beschrieben wird, so kann πέρας nicht selbst die Weltseele oder das Mathematische seyn.

betrifft, so bin ich mit Zeller darin einverstanden, wenn er es für höchst unwahrscheinlich erklärt (vgl. a. a. O. S. 577, 1), daß *αἰτία* von der Idee des Guten verstanden werden dürfe, wie Brandis und Susemihl wollen, wenn *πέρας* schon die Ideen bedeute, indem die Idee des Guten so aus der Klasse der übrigen Ideen hinausgerückt werde. Vgl. Phileb. 23, D. 26, E. 27, A. Susemihl sucht zwar dieses Argument in einer Anzeige meiner zweiten Abhandlung (vgl. Bursian, Jahresbericht fürs Jahr 1875) durch den Hinweis auf „die exceptionelle Stellung der Idee des Guten gegenüber den übrigen Ideen auch im Staat VI, 502 — 509, D." zu entkräften. Allein er beachtet dabei nicht die Verschiedenheit, welche zwischen beiden Stellen besteht. In der Republik wird die Idee des Guten nur über die anderen Ideen gestellt und als höchste derselben bezeichnet, während im Philebos der vierte Faktor, die *αἰτία*, von den übrigen völlig ausgesondert und als verschieden von ihnen bezeichnet wird. Dieses Verhältniß der Idee des Guten zu den übrigen Ideen hat auch Trendelenburg de Platonis Philebi cons. Seite 19 in völlig befriedigender Weise erklärt und dargelegt. Hinsichtlich der Ausdrücke (respbl. VI, 509) *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, verweisen wir noch auf Phileb. 64, E. *Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν κτλ.*, (wo ja in der That *τὸ ἀγαθόν* noch über das Seyn erhoben wird, indem es Schönheit, Ebenmaß und Seyn (*ἀλήθεια*) zugleich ist), und auf die ähnliche Wendung im Symposion S. 206, E.: *ἔστιν γάρ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἴει. Ἀλλὰ τί μήν; Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.**)

Noch weniger zulässig scheint es uns aber, darunter mit Zeller die Ideenwelt (die Idee des Guten) zu verstehen, wenn

---

*) Für eine eingehendere Prüfung der sonstigen Ansichten Susemihl's über die Stelle des Philebos verweise ich auf die Abhandlung vom J. 1866, S 20 ff.

πέρας das Mathematische oder die Weltseele bedeutet. Gegenüber dieser Bedeutung von *πέρας* verweisen wir auf das eben Behandelte und bemerken hier nur noch, daß durch diese Bedeutung von *πέρας* für die Frage, um welche es sich im Philebos zunächst handelt, ob *νοῦς* oder *ἡδονὴ* vorzüglicher sey, Nichts gewonnen würde, und daß nicht abzusehen wäre, warum der secundäre Faktor hier überhaupt einträte, wenn sofort an seiner Stelle der primäre, die *αἰτία*, gesetzt würde.*)

Bestände zwischen den beiden Faktoren des *πέρας* und der *αἰτία* ein solches Verhältniß der Verwandtschaft, eigentlicher Identität, wie es sich eben nach Zeller, Platon. Studien S. 259 und Geschichte der griechischen Philosophie II, 1, S. 657 herausgestellt hat, wie würde sich damit die wiederholte nachdrückliche Erklärung zusammenreimen, durch welche der vierte Faktor der *αἰτία* als etwas von den drei früheren Faktoren, die eine Gruppe bilden, durchaus Verschiedenes bezeichnet wird? Phileb. 26, E. lesen wir: *ὅρα γάρ, εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι.***) *Πρω. Ἔμοιγε· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο; Σω. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν; Πρω. Ὀρθῶς. Σω. Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθά περ τὸ νῦν δή, διαφέρον εὑρήσομεν. ἢ πῶς; Πρω. Οὕτως. Σω. Ἆρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ; Πρω. Πάνυ γε. Σω. Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.****) *Πρω. Τί μήν; Σω. Οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα, τὰ τρία παρέσχετο*

---

*) Die Entschuldigung, welche Zeller Plat. Studien S. 251 dafür vorbringt, ist wenig befriedigend. Wozu jene Umständlichkeit und Umschweife und die damit verbundene Unklarheit?

**) Vgl. die Anm. zur Uebersetzung.

***) *τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ* ist *πέρας* und *ἄπειρον*.

*ἡμῖν γένη; Πρω. Καὶ μάλα. Σω. Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν**) *λέγωμεν τέταρτον, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον.* Dieß wäre in dieser Weise unmöglich, und eben so, wenn *πέρας* die Ideen bedeutete und *αἰτία* nichts anderes wäre. Hiezu kommt die obige Aeußerung von Sokrates S. 23, D.: *εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ' εἴδη διιστὺς καὶ συναριθμούμενος. Πρω. Τί φῄς ὠγαθέ; Σω. Τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν. Πρω. Λέγε τίνος; Σω. Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο. Πρω. Μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυναμένου; Σω. Τάχ' ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν. ἐὰν δέ τι δέῃ, συγγνώσει πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον. Πρω. Τί μήν;* Man wird diese durch den Reiz der Mimik anziehende Stelle doch nicht für bloße Spielerei halten wollen. Aber welche Erklärung hat man denn für dieselbe, wenn man unter *αἰτία* die Ideenwelt oder die Idee des Guten, unter *πέρας* die Ideen oder das Mathematische (die Weltseele) versteht? Eine solche stellt sich aber heraus und zwar eine der Weise unseres Philosophen entsprechende, wenn wir die so nachdrückliche Betonung der Verschiedenheit des vierten Faktors von der Gruppe der drei übrigen beachten (vgl. S. 26, E. fl.) und hiernach unter *αἰτία* die Gottheit verstehen.**) Dann wird es klar, daß durch die Mimik und Ironie jener Stelle, durch Verhüllung der wahren Ursache der Trennung und Ausscheidung des vierten Faktors von der Gruppe der drei übrigen, durch Vorschützung der Ungeschicklichkeit des Sokrates, dieses Meisters richtiger Eintheilungen und geborenen *εἴρων*, an ihrer Statt, die wahre Ursache, d. h. die Verschiedenheit und Sonderstellung dieses vierten Faktors von der

---

*) Man vgl. das obige *τὸ ποιοῦν* und Trendelenburg's Bem. über *δημιουργὸς* zu de Pl. Phil. cons. S. 19.

**) Anthropomorphistische Vorstellungen werden durch die Benennung *αἰτία* und *νοῦς* abgelehnt. Vgl Phileb. 28, D. 30, C. D. und Phädr. 246, C. Pol. II, 382, E. ff.

Gruppe der übrigen und seine Bedeutung gleich von Vornen herein der besonderen Aufmerksamkeit des denkenden Lesers empfohlen, von ihm selbständig erschlossen und erkannt werden soll.*) Die nachdrückliche und im Ernst wiederholte Hervorhebung jener Verschiedenheit und Sonderstellung in der angeführten Stelle kann über diese Bedeutung der unsrigen keinen Zweifel lassen. Welches Recht hat man nun unter solchen Umständen noch länger zu behaupten, „daß Platon nirgends einen Versuch gemacht habe, seine religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen"? Vgl. Trendelenburg de Platonis Phil. cons. S. 20. Und wie wahrscheinlich erscheint dieses Ergebniß, wenn wir die Grundlagen und festgestellten Thatsachen der Platonischen Philosophie und die denselben entsprechende Gedankenentwickelung im Geiste des Philosophen beachten. Es wird richtig bemerkt, die Platonische Philosophie sey von Haus aus auf die Erklärung des Seyns und den Beweis der Wahrheit unserer Erkenntnisse angelegt. Diese Erklärung und diesen Beweis fand der Philosoph auf der Basis der Ideen und der Quelle derselben, dem νοῦς (τόπος εἰδῶν). Vgl. Aristoteles Metaph. I, 6 am Anf. und π. ψυχῆς III, 4. 4. Was war nun natürlicher, als daß er hierauf fortbauend, analog dem im Menschengeiste stattfindenden Verhältniß beider, zwischen νοῦς und Ideen, den Ursprung und die Quelle der Ideen in ihrer Vollkommenheit und Reinheit im Geiste Gottes suchte und fand?

Eine Schwierigkeit für die Zeller'sche Auffassung liegt auch darin, daß Zeller genöthigt ist, die αἰτία (Ideenwelt nach ihm)

---

*) Vgl. über diese Methode und Kunst Platonischer Darstellung (Ironie) die Nachweise in meinen Prolegomena in Platonis Rempublicam. Bernae 1845 von S. 33 an. Ist ja, wie ich dort gezeigt habe, die ganze Republik von Anfang bis zu Ende eine in diesem Sinne durchgeführte Ironie. Vgl. auch die Bemerkungen in dem Comm. zu Platon's Symposion S. 21 ff., 34 ff., 346 ff.

nicht blos als dynamischen Faktor zu fassen,*) was sie doch nach unserer Stelle allein ist,**) sondern zugleich als Faktor des Seyns. Vgl. das früher Bemerkte. Die gleiche Inconsequenz finden wir freilich in Zeller's ganzer Darstellung des Wesens und der Bedeutung der Ideen. Je nachdem er es braucht, sind ihm dieselben bald vorzugsweise Faktoren des Seyns, bald Kräfte, bald beides zugleich. Vgl. a. a. O. S. 581, 1. 596. 657.

Endlich entstünde, nach Zeller's Auffassung, eine unlösbare Disharmonie zwischen der Darstellung des Philebos und derjenigen des Timäos auf Kosten des religiösen Momentes. Nach Zeller hätte dieß freilich nicht viel zu bedeuten. Will er es auch nicht Wort haben, durch seine Darstellung die Platonische Philosophie pantheistisch zu färben (vgl. S. 601, 3), so thut er es doch in der That. Was ist es anders, wenn wir S. 558 lesen: „Zeus bezeichnet (Philebos 28, D. f. 30, C. f.) nichts anderes, als die Seele des Weltganzen, das, was er ordnet und verwaltet, ist die Welt; und die Vernunft kommt ihm, wie ausdrücklich bemerkt wird, von der über ihm stehenden Ursache, der Idee, zu, welche demnach nicht als das Erzeugniß, sondern als die Bedingung der sie denkenden Vernunft behandelt ist.“ (?) ***) Eben so äußert er sich S. 598, Anm. 3 u. folg. S., ferner S. 785 und anderwärts. Wie damit Stellen wie Legg. IV, 716, C., selbst Phädon 99, C. (welche Stelle er ganz unrichtig auslegt), und Dasjenige stimmt, was wir am Schlusse unserer früheren Abhandlungen und im Comm. zum Symp. S. 351

---

*) Gegen die gewöhnliche Auffassung der Ideen bei Platon. Vgl. Trendelenburg de id. et n. S. 40. 41.

**) Wodurch ihre Auffassung als Ideenwelt, oder Idee des Guten zur Unmöglichkeit wird. Daß die Ideen neben ihrer Funktion als Faktoren des Seyns in mehreren Stellen auch als Kräfte aufgefaßt werden, hat seine Richtigkeit, daß sie aber, mit Ausschluß jener Function, was hier der Fall wäre, lediglich als Kräfte aufgefaßt würden, ist unerhört.

***) Siehe die Erklärung in der Anm. zur Uebersetzung der betreffenden Stelle Philebos S. 30, D.

ausgeführt haben, kümmert ihn nicht. Wir bekennen dagegen, es mit der **Ehrlichkeit** des Philosophen nicht reimen zu können, wenn derselbe einerseits es sich selbst nachsähe, **die Idee des Guten mit der Gottheit dem Wesen nach identisch zu finden**, und andererseits kein Bedenken trüge, Gottesläugner mit schweren Strafen, ja mit Todesstrafe zu belegen. Vgl. Legg. X, 908, E. Wäre das nicht ein ψεῦδος, ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, ὃ πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσι? Pol. II, 382, A. Man sollte denken, jene der Skepsis so verwandte Auffassung hätte mehr Milde empfehlen müssen.

Leicht heben sich dagegen die Bedenken, welche Zeller denjenigen entgegenhält, welche Gott als oberstes Princip der Platonischen Philosophie anerkennen. Ist die Gottheit nicht blos Schöpferin der Welt, sondern auch der Ideen (vgl. Pol. X, 597, B.), wie kann es dann noch auffallen, wenn in demselben Werke, aus Gründen geordneter Darstellung, wie Pol. VI, 509, B. ff., die Gottheit neben der Idee des Guten nicht besonders erwähnt wird, wie Zeller verlangt? Vgl. a. a. O. S. 593 fl. Das Bedenken war ja schon gehoben durch die Darstellung am Ende des zweiten Buches, von welcher Stelle Zeller selbst erklärt, „**daß dadurch die ganze Republik den Charakter einer großartigen Theodicee erhalte.**" Vgl. auch Pol. X, 612, A. In diesem Falle verstand es sich doch wohl von selbst, wie obige Stelle nur gemeint seyn konnte.*) Ueberdem unterscheidet sich die glanzvolle Schilderung der Idee des Guten doch nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von den sonstigen Schilderungen der Ideen und der Idee des Schönen im Phädros und im Symposion. Vgl. Phädr. S. 246, E. ff. 250, B. ff. Symp. S. 210, E. — 212, B. Bei diesen Schilderungen hat noch Niemand an die Gottheit gedacht. Selbst die

*) Zeller's Auffassung von Parm. 134, C. (vgl. a. a. O. S. 558 fl.) ist ganz willkürlich. Warum soll denn nicht gesagt werden können, daß die Gottheit ihres Erzeugnisses, der Idee, theilhaftig sey? Die Gottheit denkt die Ideen immer und hat sie von Ewigkeit her gedacht. Sie sind mit ihr gleichsam ὁμοούσιοι.

dem *πέρας* im Philebos zugeschriebenen Wirkungen sind nicht wesentlich von der der Idee des Guten in der Republik zugeschriebenen Machtfülle verschieden. Vgl. Phileb. S. 25, E. ff. — Wird Philebos 64, C. 65, A. *τὸ μέτρον* und die drei Bestandtheile umschließende Idee des Guten Ursache der Mischung genannt,*) so geschieht das in demselben Sinne, in welchem oben dem *πέρας* und *μέτρον* diese Wirkungen waren zugeschrieben worden (vgl. S. 25, E. ff.), und in welchem der *νοῦς* in der Republik von der Idee des Guten abgeleitet wird. Wird Philebos 22, C. das Gute mit der Gottheit für identisch erklärt, so versteht sich auch das leicht, weil ja die Gottheit die Fülle des Guten ist. Und so ist es auch selbstverständlich, daß der menschliche *νοῦς* gleich gut in der Republik von der Idee des Guten, in dem Philebos von der *αἰτία* abgeleitet werden kann. — Wird die innerweltliche Vernunft (S. 30, D.) von der überweltlichen im Philebos hergeleitet, d. h. von der Gottheit in absolutem Sinn (*αἰτία* und *νοῦς κατ' ἐξοχήν*), und andererseits wieder von ihr unterschieden, so hat auch dieß sein Analogon im Timäos. Vgl. S. 34, B. 41, A. fl. u. a. St. — Daß Aristoteles Met. XIII, 5. 1079b, 26 Platon's Gottheit nicht kennen will, wenn er fragt: *τί γὰρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* das hat noch weniger auf sich. Da er keine nach Außen gerichtete Thätigkeit der Gottheit anerkennt,**) so ist ihm eine solche Thätigkeit des Platonischen Gottes eine Metapher. Daß er den Platonischen Gott aber in der That kannte, beweist sowohl die den angeführten Worten unmittelbar vorhergehende Bemerkung *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι (τὰ εἴδη) καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς*, als die obige Frage selbst, die eine offenbare Anspielung auf Tim. 28, A. ff. enthält.

Nach diesem Allen wiederholen wir Trendelenburg's besonnenen Worte: Ac temerarium est ideas absolute extare

*) Hier anerkennt also Zeller *τὸ μέτρον* als Idee.

**) Vgl. *π. πολ. η.* S. 1325b, 28 ff.

iubere nulla mentis intellegentis in qua extent mentione iniecta a. a. O. S. 20. Vgl. auch Martin, Etudes sur le Timée de Platon I. S. 10.

Zusatz.

Vorstehende Abhandlung war zum großen Theil bereits gedruckt und vollständig gesetzt, als mir die Abhandlung des Herrn Dr. Dieck, „Untersuchung zur Platonischen Ideenlehre", Einladungsprogramm zu der Stiftungsfeier der Königl. Landesschule Pforta vom J. 1876, zu Gesicht kam. Es enthält dieselbe u. A. eine mit unserer Auffassung von *πέρας*, *αἰτία*, *νοῦς* bei Platon im Wesentlichen übereinstimmende, gegen Zeller's Auffassung gerichtete Darstellung der Platonischen Lehre. Meine zweite Abhandlung, de Pantheismo qui fertur Platonis, scheint Herr Dieck nicht gekannt zu haben.*) Je größere Bedeutung nun die Dieck'sche Schrift wegen ihrer Gründlichkeit und Tiefe für die Lösung der vorliegenden Frage hat, und je größeren Werth ich derselben in dieser Hinsicht zuschreibe, desto mehr halte ich es für angezeigt, da ich auf das, worin ich mit Herrn Dieck übereinstimme, hier nicht näher eintreten kann und mich darauf beschränken muß, das Studium der interessanten Schrift dem Leser zu empfehlen, doch wenigstens über einige wichtigere Punkte mich auszusprechen, in denen ich mit Herrn Dieck nicht übereinstimme.

Wenn Herr Dieck der Ansicht ist (vgl. S. 20 a. E., S. 23 a. A. seiner Schrift), die Stelle des Phädon 98, B. *ἑκάστῳ οὖν αὐτὸν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν*, könne auch auf die Idee des Guten bezogen, und darnach auch für die Stellen der Pol. VI, 506, E. 509, B. u. a. das gleiche Verhältniß der Idee des Guten zu dem *νοῦς* und der

*) Diese Uebereinstimmung nicht blos in den Zielen, sondern zum großen Theile auch in den Begründungen, ist um so bedeutender und erfreulicher, als Herrn Dieck, wie er mich soeben benachrichtigt, zur Zeit da er an seinem Programm arbeitete, meine erste Abhandlung, die er nur aus Zeller's Anführungen kannte, nicht zur Hand war.

Gottheit, d. h. also die Abhängigkeit jener von diesen beiden eben so angenommen werden, wie dieß mit dem ἀγαθόν der Phädonstelle offenbar der Fall sey, so erweist sich diese Annahme insofern als trügerisch, als sie auf einer unrichtigen Prämisse beruht. Unter dem ἀγαθόν des Phädon kann nämlich an jener Stelle nach dem ganzen Zusammenhang die Idee des Guten nicht verstanden werden. Es handelt sich in derselben überall nur um den sachlichen Nachweis, daß Alles, was in der Welt ist und geschieht, zweckmäßig und gut und sonach ein Werk des νοῦς sey. Erst weil dieser Nachweis von Anaxagoras nicht erbracht wird (vgl. S. 99, C. ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστηρήθην κτλ. und S. 99, D. ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν κτλ.), nimmt der Schriftsteller zu etwas ganz Anderem seine Zuflucht, um das Seyn der Dinge zu erklären. Er giebt die Betrachtung der ὄντα auf und flüchtet sich zu den λόγοι, den Ideen. Vgl. S. 99, C. D.*) Wäre nun unter dem ἀγαθόν jener Stelle des Phädon die Idee des Guten zu verstehen, so gehörte sie zu dem Nichtaufgegebenen, sie gehörte erst recht zu dem unter allen Umständen Festzuhaltenden (vgl. S. 100, D.), im Widerspruch mit S. 98, B. Es ist also hier nicht blos von einer anderen Methode der Untersuchung, von dem analytischen Verfahren gegenüber dem synthetischen die Rede, wie Dieck es auffaßt, sondern von einem Aufgeben der früheren Erklärungsweise und dem Versuch mit einer neuen. Es ist also unrichtig, wenn Dieck S. 22 sagt, τὸ εἶδος τῆς αἰτίας, wie es Platon von 99, D. an ausführe, schließe τὸ ἄριστον des Phädon S. 98, B. als αἰτία nicht aus, unrichtig, wenn er ebenda bemerkt, der Unterschied der beiden Sokratischen Ausführungen über die αἰτία könne sehr wohl einfach auf eine verschiedene Methode, die vorliegende Frage zu erörtern, zurückgeführt werden. Ist es denn auch nicht so, daß demjenigen, welcher das synthetische Verfahren der Dialektik kennt, das analytische nicht unbekannt seyn kann?

*) Ein richtiges Gefühl, dem er hätte treu bleiben sollen, leitete also Dieck, wenn er dieß nach S. 21 u. 22 seiner Schrift so auffaßte.

Und kennt Platon nicht beide schon im Phädros, geschweige denn im Phädon? Daß wir übrigens oben recht daran thaten, in der Stelle des Phädon 98, B. die Auffassung des βέλτιστον, ἄριστον, ἀγαθόν, als Idee auszuschließen, dürfte auch eine Vergleichung der Phädonstelle mit Xenophon's Memorabilien I, 4 lehren. Dort stehen sich γνώμη = νοῦς und Wohlordnung der Welt = τὸ βέλτιστον, τὸ ἀγαθόν überall ebenso gegenüber, wie dieß in der Phädonstelle von S. 97, D. an der Fall ist. Dem Sokrates hatte also sein gesunder Sinn diejenige Belehrung gegeben, welche er bei Anaxagoras nicht fand. Hinzufügen wollen wir hier noch, daß wir diese Berichtigung, wie die folgenden, aus keinem anderen Grunde geben, als weil es der guten Sache nur schadet, wenn sie mit unrichtigen Gründen unterstützt wird. Stimmen wir also mit Dieck's Ansicht überein, daß wenn νοῦς πάντων αἴτιος ist, er dann auch αἴτιος der Ideen ist, so halten wir doch die eben besprochene Begründung dieses Satzes für unrichtig, für richtig dagegen was er S. 31 und S. 42 darüber bemerkt.

Wir können es uns auch nicht aneignen, wenn Dieck die von Aristoteles so oft bezeugte Existenz der Ideen beanstandet und sogar die in neuerer Zeit so berühmt gewordene Stelle des Sophistes S. 247 hinsichtlich ihrer Aechtheit in Zweifel zieht, aus keinem anderen Grunde, als weil es schwer fällt, sich dieselbe vorstellig zu machen. Vgl. Dieck S. 38. Ist es denn aber so viel leichter, es sich vorstellig zu machen, wenn Aristoteles das τὸ τί ἦν εἶναι als das dem Gedanken nach Frühere bezeichnet, es dagegen aber erst in dem τόδε τι sich entwickeln und verwirklichen läßt? Und wirklich muß Platon, wenn die Ideen das Formgebende der Dinge sind, in denselben ein gewisses geheimnißvolles Walten, Wirken und Weben anerkannt haben, wenn er sich auch das Wie nicht vorstellig machen konnte. Darauf gehen ohnstreitig auch die Worte im Phädon S. 100, D. τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία ὅπῃ δὴ καὶ·

ὅπως προσγενομένη κ. τ. λ. Nur die Thatsache hält er fest, das **Wie** bescheidet er sich nicht erklären zu können.

Für nicht richtig halte ich es ferner, wenn die Stelle des Philebos S. 30, D. von Herrn Dieck S. 43 so erklärt wird: „Du mußt einen königlichen *νοῦς* dem Zeus zuschreiben, eben weil er die *αἰτία* bedeutet.“ Diese Auffassung scheint weder mit dem Sinn der Worte *διὰ τὴν αἰτίας δύναμιν*, noch mit der Bedeutung von *ἐγγίγνεσθαι* verträglich. Dieses Wort bezeichnet nicht **Anerkenntniß des schon Vorhandenen**, sondern **Mittheilung des Nichtvorhandenen**. Und auf diese Auffassung führt der Gedankenzusammenhang. Es wird an jener Stelle eine Parallele zwischen den Verhältnissen des menschlichen Individuums und denen der Welt gezogen. Es heißt dort: Feuer ist in uns, Feuer auch in der Welt; eben so verhält es sich mit der *γῆ* in beiden. In ihrer Vereinigung bilden diese Stoffe den Leib. Auch die Welt hat einen aus den gleichen Bestandtheilen bestehenden Leib. Nun hat aber unser Leib eine Seele, die, wie unser Leib und seine Bestandtheile aus dem Leib der Welt herstammen, so von der Seele der Welt herstammen muß. Weiter wird nun die menschliche Seele so wie *σωμασκία* und *ἰατρικὴ* u. s. f. von dem *γένος αἰτίας* abgeleitet und davon, insofern es dieses bewirkt, *πᾶσα καὶ παντοία σοφία* prädicirt und dann geschlossen, *τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.* Wird darnach nicht auch die Seele der Welt davon abgeleitet werden müssen? Und wenn dann die Wohlordnung des Weltalls von der *αἰτία* hergeleitet und sie, insofern diese von ihr ausgeht, ebenfalls mit vollem Recht *σοφία* und *νοῦς* genannt wird, mit dem Zusatze, daß diese beiden Prädikate eine Seele voraussetzen, in welcher sie sich finden und dann geschlossen wird, *Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν αἰτίας δύναμιν*, muß man da unter *Διὸς φύσις* nicht das Weltall verstehen, welchem von

der αἰτία seine Seele ebenso verliehen wird, wie der Mensch die seinige von der αἰτία hat? Dabei beachte man den Wechsel in den Ausdrücken, die αἰτία wird oben als κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτοὺς κτλ., also als Schöpferin bezeichnet, während der φύσις Διὸς nur die Eigenschaft eines Regenten zugeschrieben wird. So entsteht auch Uebereinstimmung zwischen den Darstellungen im Philebos und im Timäos. Der Philebos erhält seinen Weltschöpfer und seinen geschaffenen Gott in der Διός φύσις, gleichwie wir beides im Timäos antreffen.

Auch die Auslegung der Stelle im Philebos S. 64, C., welche Dieck S. 35 aufstellt, so richtig sie an sich ist, halte ich für unzureichend um Zeller zu widerlegen, wegen der Stelle des Philebos S. 65, A., und so ließe sich noch einiges Andere vorbringen. Doch ich will lieber, da ich das Nothwendigste gesagt habe, hier abbrechen, und mich im Uebrigen der vortrefflichen Arbeit Dieck's freuen, welche, daran ist kein Zweifel, das richtige Verständniß Platon's in diesen wichtigen Fragen wesentlich gefördert hat. Möge der Leser aus der Quelle selbst schöpfen.

Exacte Begründung der absoluten Philosophie.

Von
Th. v. Varnbüler.

III.

Die reine Vernunft.

Antwort auf die in den Aufsätzen I und II gestellte Frage.

Das reine Seyn ist ein Seyn, welches ganz absieht von jedem bestimmten Etwas, das den Begriff definirte in dem es gegenwärtig ist, so daß es gar kein Was betrifft, welches bestimmte Merkmale hätte. Das reine Seyn ist deßhalb das Seyn des mathematischen Punktes. Es ist aber ebenso das Seyn des All, insoferne wir dasselbe als absolute Einheit betrachten, welche niemals etwas anderes als sie selbst seyn kann. Und ebenso ist

das reine Seyn das Seyn jedes beliebigen Etwas, insoferne eben dieses Etwas wirklich ein beliebiges, d. h. gleichgültig was, und keines seiner Merkmale definirt ist.

Gerade diese Bedingung aber, welcher das reine Seyn als solches unterliegt, nämlich daß sein Begriff, das Was, welches in ihm gegenwärtig ist, gar keine Merkmale haben darf, macht es andererseits zu nichts; denn das Seyn setzt nicht nur die Einheit, sondern auch die Vielheit voraus, indem es die organische Synthese aus beiden ist. Das wirkliche Seyn der Vielheit aber ist nichts anderes als die Definition verschiedener Einheiten, d. h. das Gegenwärtigseyn solcher Einheiten, deren jede ein Bestimmtes, für sich Definirtes unter Vielen ist.

Im einfachen reinen Seyn liegen diese vielen Einheiten aber niemals in der Gegenwart, sondern immer nur entweder absolut heterogen in der Zukunft, deren Definition eben die absolute Ausschließlichkeit jeder einzelnen Einheit gegenüber allen andern ist, oder substanziell durch irgend eine a priori undefinirte Identitätsbeziehung verbunden, in der Vergangenheit.

Da aber das Was des Seyns, wie aus der im Aufsatze **II** gegebenen Definition des reinen Seyns hervorgeht, ausschließlich im Gegenwärtigseyn gegeben ist, so kann von irgend einer Vielheit, als von etwas Wirklichem, überhaupt in so lange keine Rede seyn, als diese Vielheit nicht auch gegenwärtig ist.

Wie können nun Viele so gegenwärtig seyn, daß sie sich von einander unterscheiden, und demnach nicht Eins sind, da doch das Gegenwärtigseyn Begriff und dieser die Identificirung aller Vielen in Einem ist? Wir kennen a priori kein anderes als das reine Seyn, und in dessen Begriffe liegt absolut kein Merkmal, durch welches wir irgend etwas von einem Andern unterscheiden könnten, so daß eine Vielheit in ihm gegenwärtig wäre.

Ich erlaube mir, dieß noch einmal zu sagen:

Das „Was", welches im reinen Seyn ist, kennzeichnet sich als die absolute Einheit, welche jedoch nur seyn kann, wenn auch die Vielheit ist, und als die absolute Gegenwart, welche

jedoch nur seyn kann, wenn auch die Zukunft ist. Nennen wir nun das aller Merkmale ledige „Was“ des reinen Seyns das Atom des Seyns, so haben wir gesagt, es könne in der Gegenwart zwar immer nur Ein Atom seyn, aber auch dieses nur unter der Bedingung, daß deren in der Zukunft viele seyen, was übrigens gleichbedeutend damit ist, daß Begriff und Ding sich gegenseitig bedingen und dabei im Begriffe immer nur Eines, im Dinge aber nothwendig viele Atome gegeben sind. Hiemit könnte das Ding an sich niemals gegenwärtig und also auch niemals wirklich seyn; denn so viele Atome auch dinglich da seyn möchten, begrifflich wäre es doch immer nur das Eine, an welchem kein Merkmal wäre, um es von irgend einem andern zu unterscheiden. Da solchergestalt kein Ding wirklich wäre, so wäre überhaupt nichts wirklich, und zwar nicht in dem Sinne, daß das, was etwa wäre, nur Schein wäre, denn dann wäre ja doch der Schein als solcher wirklich, sondern in dem Sinne, daß überhaupt gar nichts wäre.

Die Frage ist also: *Wie können verschiedene Atome gegenwärtig seyn?* Wie definiren wir den Begriff, nachdem er an sich gar kein Merkmal hat? Das wirkliche Gegenwärtigseyn vieler Atome ist gleichbedeutend mit einer Vielheit des reinen Seyns selbst. Wie kann aber Ein reines Seyn sich von einem andern unterscheiden, da doch das reine Seyn nur ein und derselbe ganz abstracte Begriff ist?

Wie kann Ein Etwas ohne alle Merkmale sich von einem andern Etwas, welches ganz ebenso ohne Merkmale ist, *wie kann Ein Punkt sich a priori von einem andern Punkte unterscheiden?*

Ist aber das reine Seyn selbst in seiner Totalität, ebenso wie das „Was“, welches in ihm gegenwärtig ist, ganz ohne Merkmale? Enthält es nicht drei nothwendige, zwar untrennbare, aber doch verschiedene Elemente? Dieselben sind zwar nichts Bestimmtes, so lange die Vielheit nicht, durch die Individualisirung des Einzelnen in ihr, etwas Reales geworden ist, sie constituiren aber insofern dennoch einen Raum, als wenig-

stens bedingungsweise jedes Eine derselben etwas Anderes ist als die beiden andern, denn der Raum ist ja das ewig Andere und der Begriff des Raumes der reine Begriff des Anderen.

Wir haben also in den drei Elementen des reinen Seyns einen Raum mit drei Orten. Derselbe ist zwar kein unendlicher Raum, aber er ist mehr als dieser; denn er ist der Eine absolut totale a priori nothwendige Raum, in welchem ohne alle Bedingung die Totalität alles Seyns liegt.

Trotzdem aber können wir in dieses totale Seyn noch ein anderes Seyn legen, welches zwar an sich dasselbe reine Seyn ist wie das erste, welches aber dennoch in einem Verhältnisse zu diesem steht, das nicht das der absoluten Identität ist, indem wir es uns so denken können, daß seine Elemente in dem Raume des reinen Seyns nicht mit den identischen, sondern mit andern Elementen des ersten Seyns zusammenfallen, so daß also z. B. die Gegenwart des ersten mit der Vergangenheit des zweiten, die Zukunft des ersten mit der Gegenwart des zweiten, und die Vergangenheit des ersten mit der Zukunft des zweiten zusammenfielen.

Wir hätten dann ein doppeltes reines Seyn, dessen drei Elemente nicht mehr einfach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wären, denn es läge in der Gegenwart des ersten Seyns die substanzielle, in derjenigen des zweiten die dingliche Vielheit, und der Begriff, nämlich das „Was" des Gegenwärtigseyns, wäre demnach einerseits als Substanzbegriff, andererseits als Begriff vom Ding definirt. Im dritten Elemente des doppelten Seyns aber läge Zukunft und Vergangenheit, und hiemit auch Substanz und Ding beisammen und bildeten nur Ein Element. Im Sinne dieses Elementes wäre vermöge der in ihm gegebenen Identität von Substanz und Ding die Verschiedenheit des substanziellen und des dinglichen Begriffes illusorisch, und somit auch überhaupt die Definition des Begriffes in dieser Weise immer noch nicht gegeben. Und daß dieses Doppelseyn keine Unterscheidung hervorbringt, ergiebt sich überhaupt schon daraus, daß durch die damit gegebene Combination der drei Elemente

zu je zweien keines derselben besonders gekennzeichnet wird.

So wie in diesem doppelten Seyn, läßt sich nun dasselbe, an sich immer es selbst bleibende, die absolute Totalität umfassende reine Seyn innerhalb des durch seine drei Elemente gebildeten Raumes in sechsfach verschiedenen Lagen aufeinander legen, ohne daß aus irgend einer der damit erzeugten Combinationen eine Definition des Begriffes und in ihr etwas anderes als reines Seyn sich ergäbe, weil jede mögliche Combination für sich stets nur Einen Moment ergäbe, welcher in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft derselbe bliebe, so daß der in der Gegenwart liegende Begriff desselben niemals ein Anderes in sich hätte, das ihm in Substanz und in Form nicht vollkommen identisch wäre.

Jeder stabile Zustand ist reines Seyn und als solches nichts Wirkliches, sondern Abstraction, so wie die mathematischen Elemente. Das „Was" eines solchen reinen Seyns ist nur Etwas, insoferne wir es mit einem andern Was zu vergleichen, es von diesem zu unterscheiden vermögen. Dazu gehört aber, daß wir die zwei „Was", welche als diejenigen zweier verschiedener Wesen (wir werden das reine Seyn im Plural Wesen nennen) gar nichts mit einander zu thun hätten, in einem dritten „Was", und also auch die zwei Wesen in einem dritten umfassen und identificiren, welches das Ergebniß ihrer Synthese wäre.

Der Begriff muß also zuerst das eine, dann das andere „Was" seyn, und zuletzt in dem einen und dem andern sich als derselbe erweisen. Und ebenso muß es mit dem Dinge, und gleicherweise mit der Substanz gehen, wonach schließlich noch Substanz, Begriff und Ding, welch letzteres an sich nur Form, nämlich das Einzelne unter den Vielen ist, sich zu Einem totalen Seyn vereinigen müssen, welches seine organisch-synthesische Natur nie verleugnen, und in welchem sonach kein Element möglich seyn darf ohne alle andern.

Dieses so organisirte Seyn ist die Vernunft. In ihr ver-

wirklicht sich das reine Seyn durch Bewegung, wonach wir es Leben nennen. Leben ist also dasjenige bewegte Seyn, durch welches das „Was" des reinen Seyns definirt und hiemit dieses selbst erst verwirklicht wird, indem sein Begriff zwar als solcher immer derselbe bleibt, jedoch in ihm sich substanziell und formell verschiedene Momente gestalten.

Prüfen wir nun rein technisch die nothwendigen Voraussetzungen jeder Definition von irgend Etwas, so erkennen wir sofort, daß Ein Punkt allein, als die absolute Totalität des „Was" im reinen Seyn, undefinirbar ist. Ebenso wenig aber definiren zwei oder mehr Punkte ohne Bewegung irgend Etwas, weil sie keine Distanz und somit auch keine Richtung ergeben, weil jede Distanz Bewegung voraussetzt, diese aber mit den bloßen Punkten nicht gegeben ist.

Selbst die Elemente des reinen Seyns sind a priori nicht definirt; sie sind also, als undefinirte Etwas, nichts als die Idee dreier Punkte, deren keiner sich vor dem andern auszeichnet, und wir könnten sie gar nicht denken, wenn wir sie nicht durch irgend eine Distanz, also durch Bewegung, auseinander hielten. Wir müssen demnach mindestens Ein Atom denken, welches sich durch sie bewegt. Dieses Atom wäre nothwendig seinerseits das „Was" eines reinen Seyns und läge somit ebenfalls in einem das ganze Seyn erfüllenden Wesen, dessen drei Elemente nun successive in einer der beiden möglichen Richtungen der Bewegung die drei möglichen verschiedenen Lagen gegen das vorhergegebene ruhende Seyn einnähmen.

Da aber die drei Elemente dieses letzteren noch keineswegs definirt sind, weil noch keine reale Verschiedenheit der Momente gegeben ist, indem zwar in abstracter Weise das eine der Elemente Substanz, das zweite Begriff und das dritte reine Form ist, jedoch keineswegs feststeht, welches der drei das eine oder das andere seyn werde, so kann das bewegliche Atom, weil kein thatsächlicher Unterschied zwischen den Orten besteht, in denen es sich nach einander befände, seine Bewegung auch nicht positiv definiren. Und ein solcher Unterschied ergiebt sich auch dann

noch nicht, wenn der beweglichen Atome zwei wären; denn wenn sie sich hinter einander in derselben Richtung bewegten, so wäre die allgemeine Lage im vorhergegebenen Raume der drei an sich ganz identischen Orte des totalen Seyns dennoch immer dieselbe; und wenn sie sich gegen einander bewegten, so wären die beiden Bewegungen symmetrisch und würden sich also gegenseitig nicht von einander unterscheiden, so daß hiemit auch die auf einem bestimmten Unterschiede beider Wesen beruhende dreifache Verschiedenheit in der allgemeinen Gestaltung dieses symmetrischen Doppelseyns auf einer Illusion beruhen würde.

Die beiden hinter einander sich bewegenden Atome ergäben also zwar eine bestimmte Lage ihrer Elemente zu einander, aber keine Unterscheidung der Zeitmomente, auf welche jene bestimmte Lage sich doch stützen müßte, während die beiden symmetrisch gegen einander sich bewegenden Atome in den drei verschiedenen Momenten ihres Umlaufes zwar auch verschiedene Gestaltungen des gesammten Seyns ergäben, jedoch nur unter der Bedingung eines wirklichen, nicht nur angenommenen Unterschiedes zwischen ihnen. Eine solche Unterscheidung besteht jedoch nicht, und somit entfällt auch die Verschiedenheit der Momente im gesammten Seyn.

Nur dann, wenn zu dem Einen beweglichen Atome ebensowohl ein in gleicher, als auch ein in entgegengesetzter Richtung circulirendes Atom tritt, ergiebt sich eine reale Unterscheidung und hiemit die Definition ebensowohl der einzelnen Momente der Zeit für die gesammte Bewegung, als auch der einzelnen sich bewegenden Atome und jeder der drei festen Orte des vorhergegebenen reinen Seyns.

Wenn wir also ergründen wollen, was nothwendiger Weise thatsächlich gegeben seyn müsse, damit Bewegung und Unterscheidung überhaupt sey, und durch sie irgend ein Begriff definirt werden könne, und wir zu diesem Zwecke Sinn und Bedeutung unserer Abstractionen dahin prüfen, was unter allen Umständen bei denselben

vorausgesetzt werden müsse, so kommen wir darauf, daß dieß ein Raum mit drei Orten ist, in welchem drei Atome in drei Momenten der Zeit mit den Elementen ihres Seyns ihre gegenseitige Lage so verändern, wie dieß der oben angegebenen Circulation von zweien derselben gegen das dritte entspricht.

Wir mögen uns nun was immer für eine Bewegung denken, so ist diese elementare Form derselben in ihr begriffen. Darum ist diese so gestaltete Bewegung nicht nur die Bedingung und der erste Grund aller Unterscheidung, sondern sie ist die erste elementare Unterscheidung selbst und zugleich das Gesetz für jede Unterscheidung, sowie das „Was" für das reine Seyn der Vernunft selbst, dessen Charakteristik darin besteht, daß jedes Einzelne unter den Vielen durch eine bestimmte Bewegung im allgemeinen totalen Seyn seine Definition findet.

Wir können diese Definition der Vernunft die mathematische nennen, weil die Abstractionen, auf die sie sich gründet, mit den der Geometrie zu Grunde liegenden Abstractionen durchaus den gleichen Charakter tragen. Nur die Bedeutung der absoluten Totalität, welche wir dem Punkte und dem Atome beimessen, erfordert zu ihrem Verständnisse eine von der mathematischen etwas abweichende Abstraction. Dieselbe beruht auf der Undefinirbarkeit eines Etwas, welchem, wie dem Punkte, alle Merkmale abgesprochen werden, indem das absolute Nichts die Negation alles Bestehenden und somit eine, wenn auch negative, dennoch in Bezug auf das „Was" ihrer Negation wirkliche Totalität ist.

In Folge dessen umfaßt das Seyn jedes einzelnen der drei sich bewegenden Atome als ein absolut reines Seyn die ganze Totalität des Seyns überhaupt, und die Definition, durch welche diese drei Wesen sich unterscheiden, kann nie eine andere Begründung haben als diejenige eines bestimmten, aber periodisch veränderlichen Zusammenseyns verschiedener Elemente der Zeit, oder, was dasselbe ist, verschiedener Elemente des reinen Seyns, nämlich Substanz, Begriff und Form. Das „Wie" dieses Zusammenseyns aber wird durch die Bewegung der drei Elemente

in der Vernunft gestaltet, welche demnach als die Differenzialformel für alles lebendige Seyn erscheint.

Schon aus der Definition des reinen Seyns war zu ersehen, daß alles Seyn geistiger Natur ist, wenn wir unter der Natur irgend eines Dinges die Actualität seines Seyns verstehen, in welcher allein sich sein Begriff definirt. Wir können uns aber absolut kein Seyn denken, dessen gegenwärtiger Moment gar keine Momente der Zukunft und der Vergangenheit enthielte. Der reine Begriff als reine Actualität, als der dem mathematischen Punkte entsprechende Moment der Gegenwart, würde aber solche Momente nicht enthalten; er muß also, um überhaupt ein „Was“ enthalten zu können, das Zukünftige mit dem Vergangenen verknüpfen und hiemit zur Brücke werden, welche von diesem zu jenem führt. Dann ist er aber das, was wir ein Verhältniß nennen. Der reine Begriff des Gegenwärtigseyns ist also das Verhältniß überhaupt, welches sich insbesondere dadurch kennzeichnet, daß es eine Synthese ist, welche a priori für alle Synthesen steht, die ihr gleichgestaltet sind, und daß es eben deßhalb verschiedene Elemente der Zeit, nämlich Gegenwart und Zukunft, in Einem Momente vereinigt.

Diese Vereinigung aller an sich verschiedenem Momente in Einem ist nun das geistige Princip, ohne welches keine Bewegung denkbar wäre. Nur auf Grund dieses Princips kann ein Punkt eine Linie erzeugen, während doch keine Aneinanderreihung einzelner Punkte dieß vermöchte. Darum kann, sey es nun als die unendlich kleine Differenziale der Linie, sey es als das die ganze Zukunft mit der ganzen Vergangenheit verknüpfende Gesetz, nur Ein geistiges Princip das Gegenwärtigseyn oder das Seyn in der Gegenwart ermöglichen. Was ist aber das Seyn überhaupt, wenn es keine Gegenwart hat?

Da wir nun das reine exacte Princip für die Definition der Vernunft als eines sich selbst unterscheidenden dreifachen Seyns dargelegt haben, bleibt uns zur vorläufigen Vervollständigung ihres Begriffes noch Einiges über sie zu sagen, was sich

zunächst aus ihrer Gestaltung ergiebt, auf dessen nähere Begründung wir aber hier nicht eingehen können.

Es scheint mir, als ob bis nun die Bedeutung des Wortes „Vernunft" nichts weniger als allgemein festgestellt sey. Hier ergiebt sich nun ihre Bedeutung als das Bewußtseyn überhaupt, welches in seinem Begriffe Eines, in der Form der Persönlichkeit aber vielfach ist, wonach die Vernunft in ihrer Beschränkung auf ein besonderes Individuum Bewußtseyn ist. Ich glaube hierin im Allgemeinen mit Kant übereinzustimmen, nur daß er die nothwendigen Formen alles Seyns für eine Beschränkung der menschlichen Vernunft hielt und deßhalb derselben sehr enge Grenzen setzen zu müssen glaubte.

Wenn wir dagegen, von unserem Standpunkte, sagen, der Mensch habe Vernunft, so sagen wir damit, daß es dem Menschen gegeben sey, von jeder Individualität seines Bewußtseyns abzusehen und hiemit demselben die Bedeutung der die Totalität alles Seyns umfassenden Vernunft zu geben. Und daß wir dieß können, ist gewiß, sobald wir in lebendig bewußter Weise den Begriff eines unter allen Umständen Nothwendigen, eines absolut Ganzen und Vollendeten zu fassen vermögen; denn ein solcher Begriff umfaßt a priori alles Einzelne und bedarf somit, um zu seyn was er ist, die individuelle oder persönliche Erfahrung des Einzelnen nicht.

Es ist somit ganz unrichtig und sich selbst widersprechend, die menschliche Vernunft beschränkt zu nennen. Das specifisch individuelle Bewußtseyn ist zwar, auch im Menschen, beschränkt, aber die menschliche Vernunft nicht; denn sie ist ein solches Gesammtwesen, welches die Totalität alles Seyns nothwendig und a priori umfaßt. Sie ist Gott, und außer ihr ist kein Ding möglich; denn es ist unmöglich, daß außerhalb der drei absoluten elementaren Momente der Zeit, welche den Raum der Vernunft constituiren, die wir aber darum nicht allenfalls mit den Personen der Dreieinigkeit identificiren wollen, irgend etwas seyn könne.

Die Bewegung im Seyn, welche durch den Umlauf dreier

Atome in den drei elementaren Momenten der Zeit durch die drei vorhergegebenen Orte im elementaren Raume die Vernunft als das sich selbst unterscheidende Seyn constituirt, ergiebt nothwendig für jeden ihrer drei Momente eine andere gegenseitige Stellung ihrer drei Wesen. Dieß äußert sich nun praktisch in der Thatsache, daß alle unsere Wahrnehmungen unser Bewußtseyn in dreifach verschiedener Weise afficiren, so daß wir im Gemüthe, im Verstande und in der Sinnlichkeit ganz deutlich drei verschiedene Formen der Wahrnehmung in uns zu unterscheiden vermögen, in Folge dessen z. B. Kant an die Seite seiner unserem Verstande entsprechenden reinen Vernunft die der Sinnlichkeit entsprechende praktische Vernunft und die hier als Gemüth bezeichnete Urtheilskraft zu setzen sich veranlaßt sah.

Da ferner zwei der drei vorhergegebenen Vernunftwesen sich dem dritten entgegenbewegen, und jedes derselben mit diesem immer eine symmetrische Stellung einnimmt, dieser symmetrischen Stellungen sonach für jedes der beiden in gleicher Richtung sich bewegenden Wesen drei, also im Ganzen sechs sind, von denen stets zwei verschiedene gleichzeitig statthaben und somit in einer und derselben Wahrnehmung liegen, so ergeben sich diese letzteren als die drei einzig möglichen Combinationen von je zweien der drei symmetrischen Stellungen zweier Wesen, welche sich praktisch als die drei in der Subjectivität, Objectivität und in der begrifflichen Nothwendigkeit uns gegebenen reinen Formen des constitutiven Bewußtseyns erweisen.

Jede der drei Formen der Wahrnehmung enthält also nur zwei Formen des reinen symmetrischen oder constitutiven Bewußtseyns und zeichnet sich durch den Mangel der dritten aus. So ist das Gemüth diejenige Wahrnehmung, welche Subjectivität und Nothwendigkeit unmittelbar verknüpft, welcher jedoch das reine Objectsbewußtseyn fehlt.

Ebenso verknüpft der Verstand die begriffliche Nothwendigkeit mit der Objectivität, während ihm das reine Subjectsbewußtseyn fehlt.

Endlich verknüpft die Sinnlichkeit die Objectivität mit

der Subjectivität, wogegen ihr das reine Bewußtseyn der Nothwendigkeit fehlt.

So wie also die Elemente des reinen Seyns die drei einzig möglichen Verbindungen von Einheit und Vielheit, so sind die drei Formen des reinen constitutiven Bewußtseyns die einzig möglichen symmetrischen Combinationen eines doppelten Seyns, und die drei Formen der Wahrnehmung wieder die drei einzig möglichen Verbindungen je zweier Formen des symmetrischen Bewußtseyns. Und alle diese Combinationen ergeben sich in periodischer Folge von selbst durch die elementare Bewegung der drei Vernunftwesen.

Aber es ergiebt sich aus derselben auch ein permanentes excentrisches Doppelseyn, welches durch die beständig gleiche gegenseitige Lage der zwei in der gleichen Richtung circulirenden Wesen gebildet wird, und welches durch alle drei Momente oder Formen der Wahrnehmung sich gleich bleibt. Dieses Doppelseyn ist das permanente denkende Bewußtseyn, das reine Denken. Es hat an sich keinen Inhalt; denn ohne das ihm entgegen circulirende Seyn ergiebt sich keine Unterscheidung in ihm.

Hiemit definirt sich aber das dem Denken entgegen circulirende, mit den Elementen des Denkens die drei Formen des symmetrischen Bewußtseyns constituirende Seyn als dasjenige, welches, obgleich es an sich, gerade wie die denkenden Elemente, nur reines Seyn ist, doch dem ganzen Seyn der Vernunft seinen Inhalt giebt.

Die nothwendige Form der reinen Vernunft, aus deren lebendigem Seyn alle Dinge entstehen, ist also das Ergebniß einer reinen organischen Synthese, deren einzelne Elemente an sich gar nichts sind, aus deren Zusammenseyn in der bestimmten Form der Bewegung sich aber ganz bestimmte Definitionen aller einzelnen Elemente ergeben, und hiemit das reale Seyn aller Dinge erwächst.

Dieses Ergebniß beruht nun ausschließlich auf dem Princip der Unterscheidung; die Unterscheidung aber ist unmöglich ohne

das nothwendig vorhergegebene Seyn dreier Atome und ohne die geistige Natur des Seyns, vermöge deren das Gegenwärtigseyn überhaupt und an sich ohne Weiteres Vorstellung und Begriff, und als solcher zugleich Unterscheidungsvermögen, nämlich schöpferische Kraft ist.

Diese Kraft des Gegenwärtigseyns bedingt für die Zukunft und setzt hiemit in das dingliche Element die Heterogeneität unendlich vieler Einzelnen, ergiebt jedoch in der Vorstellung selbst erst dann etwas Wirkliches, wenn ein Wechsel der Gestaltungen in ihr statt hat. Wirkliches, lebendiges Bewußtseyn entsteht also erst dann, wenn das „Was" in der Vorstellung Eines desselben bestimmt definirten Vernunftwesens, obgleich dieses selbst substanziell immer dasselbe bleibt, durch die Zusammenwirkung der beiden andern Vernunftwesen in jedem Momente wieder anders gestaltet wird.

Diese fortwährende Neugestaltung unserer Vorstellungen besorgt der menschliche Leib auf die vollkommenste Weise. Sie und mit ihr das lebendige Bewußtseyn entschläft aber, wenn die sinnliche Wirksamkeit dieser Organisation zeitweilig ausgelöst wird; es stirbt, wenn sie für immer zerstört wird; und wenn wir im Stande wären, einen menschlichen oder einen thierischen Körper, so wie die Natur ihn bildet, künstlich zusammenzusetzen und in Gang zu bringen, so hätte er ohne Weiteres auch das ihm entsprechende Bewußtseyn. Doch ist aus andern Gründen die Möglichkeit der Ausführung eines solchen Werkes durch Menschenhand ausgeschlossen, und das letzte Ergebniß der Entwickelung der Vernunft kann kein anderes seyn, als die vollständige Verwirklichung des reinen Seyns selbst durch die vollkommene Personification jedes Einzelnen in der unendlichen Vielheit der Atome, bei gleichzeitiger Vereinigung derselben in Einem vorhergegebenen Subjecte und in Einem Begriffe.

Die Entwickelung zu diesem Ziele liegt im irdischen Leben, in welchem uns die Gestaltung unserer Ideale obliegt; aber die definitive Verwirklichung dieser Ideale liegt in einem künftigen Leben und in einer ganz neuen Welt, welche das Product der

vollendeten Vernunft ist, so wie diese Welt aus dem Leben der reinen Vernunft ersteht.

Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen.

Von

Dr. Eugen Dreher.

II.

In der vorigen Abhandlung sahen wir, daß der letzte materielle Grund jeder Sinneswahrnehmung eine Veränderung der Gehirnsubstanz, d. h. eine Bewegung im Centralorgane ist, erkannten aber auch, daß diese Bewegung als solche von der Psyche nicht empfunden wird.

Statt daß, wie zu vermuthen wäre, wir die Oxydation von eiweißartiger Materie wahrnehmen, gestaltet sich uns durch das Eingreifen der uns innewohnenden Psyche eine Welt von den den Sinnen entsprechenden Wahrnehmungen und Empfindungen. Somit ist denn auch Alles, was wir wahrnehmen, nicht objectiver, sondern subjectiver Natur, d. h. die Empfindungsformen der Psyche haben als solche mit der Außenwelt, auf die wir ja durch sie veranlaßt schließen, Nichts gemeinsam. Wir betrachten ein Gebäude, wir hören ein Tonstück; in uns wird die Empfindung des Angenehmen wachgerufen. Wohl müssen wir zugestehen, daß der Grund dieser Empfindung in dem Bauwerke, resp. in dem Tonstücke liegt, doch würde es geradezu unmöglich seyn, aus der Natur dieser Kunstwerke das Angenehme herzuleiten, wenn wir nicht in Folge uns innewohnender seelischer Eigenschaften gewisse materielle Umsetzungen, gewisse Molecularbewegungen unter der Empfindungsform des Angenehmen, andere unter der des Unangenehmen auffassen müßten. Warum uns aber gewisse Bewegungsformen angenehm berühren, andere das Gegentheil veranlassen, kann nie erklärt werden. Obwohl wir hier Ursach und Wirkung vor uns haben,

können wir dennoch nicht im Geiste den Sprung von Ursache zur Wirkung vollziehen, und somit die Wirkung als eine in unserm Geiste begründete Nothwendigkeit ihrer Ursache darlegen. Leider müssen wir uns hier begnügen, die Erscheinung als eine durch die Erfahrung verbürgte Thatsache hinzunehmen, und müssen sogar, in Erkenntniß der Organisation unseres Geistes, auf die Möglichkeit verzichten, daß selbst die hervorragendsten Geister entferntester Zeiträume diesen Causalnexus dem Verstande erschließen würden.

Wenn wir nun die ursprünglichsten materiellen Vorgänge hinsichtlich ihrer seelischen Wirkung auf uns prüfen, kommen wir zu gewissen Grundgesetzen des Angenehmen, schließlich des Schönen. Wenn wir ferner diese aus der Erfahrung entnommenen Gesetze auf complicirtere Erscheinungen anwenden und letztere mit ihnen zu beurtheilen suchen, gelangen wir zum Aufbau einer wissenschaftlichen Aesthetik, dem Hauptpfeiler einer „Philosophie der Kunst", einer Wissenschaft, die leider bis jetzt nur in primitivsten Zügen vorhanden ist und zwar dies mit aus dem Grunde, weil viele Philosophen (unter anderen Hegel) irrigerweise geglaubt haben, der Begriff der Schönheit ließe sich aus den Dingen selbst durch bloßes Denken herleiten, und es so verabsäumten, ihre Sinneswahrnehmungen einer strengen Prüfung zu unterziehen und die gefundenen Gesetze alsdann zum Ausgangspunkt der Beurtheilung des ästhetischen Werths eines Kunstwerkes zu machen.

Nach dieser kleinen Abschweifung in das unserer Untersuchung so nahe liegende Feld der Aesthetik kehren wir zu den bei den Sinneswahrnehmungen stattfindenden Vorgängen zurück.

Bei allen Sinneswahrnehmungen, durch welche Sinnesorgane sie auch vermittelt werden, vollzieht sich ein in der That räthselhafter Vorgang, der viel mehr Beachtung verdient, als er bisher gefunden hat, und der, obwohl bei näherer Beachtung im höchsten Grade überraschend, Vielen gar nicht einmal zur Kenntnißnahme gelangt und zwar deswegen, weil wir alle von früher Kindheit daran gewöhnt sind. Ich meine die eigenthüm-

lichen physischen Constructionen, durch welche wir den Grund der Erregung unserer Psyche nicht dahin verlegen, wo Erregung unseres Gehirnes stattfindet, sondern denen zufolge wir die Ursache der Erregung außerhalb des Centralorganes in die Außenwelt versetzen. Da sich diese Vorgänge beim Sehakte am deutlichsten expliciren lassen, auch die Kenntniß der Gesetze in der physiologischen Optik bei weitem größer, als die in irgend einer anderen Disciplin der Psycho-Physiologie sind, so werde ich nicht nur zur Klarlegung der in Rede stehenden Vorgänge, sondern auch bei ferneren Erörterungen den Sehproceß vornehmlich berücksichtigen, und nur dort, wo durch andere Sinne gemachte Wahrnehmungen ihren specifischen Aufschluß über die Psyche geben, diese ausführlich behandeln. Ich schicke noch voraus, daß meine die nächsten Seiten einnehmenden Deductionen etwas zu viel Schwierigkeit bieten, um gleich beim ersten Blick vollständig verstanden zu werden. Die Schwierigkeit liegt jedoch nicht darin, daß hier besondere Specialkenntnisse in irgend welcher Wissenschaft gefordert werden, sondern liegt vielmehr in der Fremdartigkeit des zu untersuchenden Materials, welches uns in die geheime Werkstätte des Seelenlebens einführen, und aus ihr Vorgänge, die gar leicht der Beachtung entgehen, ans Licht ziehen soll. Ich meine die psychischen Thätigkeiten, die wir mit dem Worte unbewußt bezeichnen. Leider wird das Wort „unbewußt" in zu verschiedenem Sinne gebraucht, als daß ich nicht, um etwa entstehendem Irrthume vorzubeugen, vorausbemerken müßte, in welcher Bedeutung ich das Wort „unbewußt" in den nachfolgenden Erörterungen fasse. Da es hier zu weit führen würde, mich mit allen möglichen herkömmlichen Bedeutungen dieses Wortes abzufinden, so will ich vorläufig nur erklären, daß ich unter unbewußten psychischen Vorgängen solche verstehe, die, obwohl seelischer (geistiger) Natur, dennoch nicht Bewußtseyn entspringen, sondern deren Resultate erst in dasselbe gelangen. Der Leser wird nämlich erkennen, daß in der Psyche zu unterscheiden ist zwischen zwei scharf getrennten Arten von Thätigkeiten, und zwar erstens zwischen

solchen, die bewußt verlaufen, die dem Bewußtseyn, d. h. dem Ich entspringen, wie das Empfinden, (Begehren), Denken, (Wollen), und zweitens solchen, die sich unbewußt in ihr vollziehen, wie unter anderen die Thätigkeiten, zu deren Besprechung wir sogleich kommen, sowie, um noch ein Beispiel anzuführen, die Gestaltungsprozesse der Phantasie, auf die wir jedoch erst später eingehen können.

Wir wollen jetzt versuchen, an den Sinneswahrnehmungen diese beiden Arten von Thätigkeiten darzulegen, und wählen hierzu der größeren Verdeutlichung wegen die durch den Sehsinn zu machenden Wahrnehmungen.

Bei jedem Sehvorgange haben wir zu unterscheiden erstens zwischen einer construirenden psychischen Thätigkeit, welche durch uns unbegreifliche Vorgänge die Dinge, von denen wir erregt werden, in die Außenwelt zurückverlegt, und welche, indem sie uns ein Bild der Außenwelt vorführt, in uns den Begriff des Nicht-Ichs wachruft; und zweitens einer anderen psychischen Thätigkeit, welche die durch die erste Thätigkeit entworfenen Constructionen wahrnimmt, empfindet. Die erstgenannte constructive Thätigkeit kann in ihrer Arbeit leicht durch das Experiment beobachtet werden, dadurch nämlich, daß man eine stereoskopische Aufnahme von einem nicht leicht zu entziffernden Gegenstande (etwa eine schwer zu überschauende Felsschlucht) durch das Stereoskop zur Deckung bringt. Man wird hierbei deutlich beobachten, wie sich die Tiefendimension der Landschaft mehr und mehr erweitert und die Gegenstände in dem Maaße, wie sie mehr und mehr in dieselbe hineinrücken, größer aber auch undeutlicher werden, bis schließlich ein Punkt eingetreten ist, wo der Gestaltungsprozeß sein Ende erreicht hat.

Auf die Gesetze dieser Gestaltungsprocesse werden wir erst später zu sprechen kommen. An dieser Stelle genüge es, ein Experiment angegeben zu haben, welches die genannten Processe augenscheinlich vorführt.

Wir haben die die Außenwelt construirende Thätigkeit eine psychische genannt, weil sie sich nicht wirklich im Raume voll-

zieht, sondern weil die angeführten Constructionen nur gedachte sind. Da sich dieselbe jedoch ohne die geringste Zuthat des Bewußtseyns d. h. des Ichs vollzieht, so muß dieselbe als unbewußt bezeichnet werden, während die zweite Thätigkeit, die die Constructionen der ersten wahrnimmt, sie empfindet, sich hierdurch von vorneherein als dem Bewußtseyn zugehörig kundthut.

Diese Trennung zwischen bewußt und unbewußt läßt sich bei allen Sinneswahrnehmungen durchführen. Stets construiren die unbewußten seelischen Thätigkeiten dem Bewußtseyn erst die Außenwelt (die ja mit Materie im weitesten Sinne gleichbedeutend ist) nach ihnen innewohnenden Gesetzen zurecht und dies Alles dadurch, daß sie, wie gesagt, die Ursache der Erregung des Centralorganes nach außen verlegen. Ja diese Verlegung nach außen geht so weit, daß oft selbst bei Erregungen, die ihre Ursache im Centralorgan selbst haben, eine Ursache der Erregung in der Außenwelt erdichtet wird, und wir so Gegenstände zu sehen, hören, fühlen u. s. w. bekommen, die gar nicht wirklich vorhanden sind, wie dies beispielsweise im Traume und bei gewissen Arten von Wahnsinn der Fall ist.

Im Verlaufe der Untersuchungen wird sich Gelegenheit finden, einiges Licht auf die den Traum wie den Sinnenwahn veranlassende unbewußte psychische Thätigkeit zu werfen.

Wenn nun, wie gezeigt, die unbewußten psychischen Thätigkeiten der Grund dafür sind, daß wir zur Vorstellung einer Außenwelt gelangen, so liegt es bei dem geheimnißvollen Wirken dieser seelischen Kräfte, wie wir sie der Analogie gemäß nennen können, nahe, auf eine beabsichtigte Zweckmäßigkeit hinsichtlich des Ineinandergreifens von Materie und Geist zu schließen oder, klarer gesagt, den Akt eines bewußten Willens darin anzuerkennen, ein Wille, der zur Erhaltung des Lebens Materie und Außenwelt mit dem Bewußtseyn durch Hinzufügung unbewußter seelischer Kräfte verknüpfte. Ob dem wirklich so ist, oder ob nicht vielmehr die augenscheinliche Zweckmäßigkeit des Unbewußten, wie wir es kurz auch nennen können, nur eine durch Noth-

wendigkeit wachgerufene ist, mithin auch ihr Vorhandenseyn nicht aus einer bewußten Intelligenz herzuleiten wäre, kann erst durch ein näheres Eingehen auf die Gesetze des Unbewußten ermittelt werden. Wir müssen mit der Anerkennung einer bewußten Zweckmäßigkeit im Universum um so vorsichtiger zu Werke gehen, da wir uns mit derselben jede fernere Einsicht in den Causalnexus abschneiden und uns so die weitere Erforschung des vorliegenden Materials gänzlich negiren. Unser Mißtrauen, so bald auf sie zu stoßen, muß um so größer seyn, da gerade im letzten Jahrzehnt eine Lehre sich Bahn gebrochen hat, die, wenngleich sie ihrem Wesen nach auch ein teleologisches Princip anerkennen muß, dennoch dies auf einen einzigen metaphysischen Eingriff in die Schöpfung reducirt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß einst durch einen göttlichen Willen sich zu der todten Materie Seele gesellte, und so die erste Lebensform entstand, erklärt sie mit nicht zu unterschätzendem Erfolge die Entstehung höherer, vollendeterer Wesen auf naturgemäßem Wege durch das Gesetz der Erblichkeit und das der Anpassung. Viele Organe, in denen augenscheinlich die höchste Zweckmäßigkeit liegt, hat sie mit schlagender Evidenz als die Resultate des Kampfes ums Daseyn erwiesen. Ich meine den Darwinismus, nicht den Haeckelismus, welchem letzteren ich im Großen und Ganzen nur soweit beistimmen kann, wie er sich mit dualistischer Weltauffassung verträgt. Immerhin werden wir den Monismus Haeckel's im Laufe unserer Untersuchungen auch zu berücksichtigen haben und darlegen, daß gerade eine auf Grund von Sinneswahrnehmungen und daraus gezogenen Schlüssen entstandene Weltauffassung keineswegs monistischer Natur zu seyn braucht, sondern daß vielmehr diese Methode der Erforschung mit größerem Rechte zur Annahme eines Dualismus führt, wenn sie nicht sogar, wie wir glauben, den Dualismus als allein berechtigt nachweisen wird.

Wir kehren jetzt zu den Sinneswahrnehmungen zurück und wollen an einem bestimmten Fall die Art und Weise der Wirkung des Unbewußten bei denselben darlegen.

Ich wähle, weil das Beispiel, obgleich vielfach erörtert, sehr lehrreich ist, das so in die Augen springende Phänomen der ungleichen Größe des aufgehenden und des im Zenithe befindlichen Mondes. Jedem von uns ist die auffallende Erscheinung bekannt, daß der Mond, wenn er dem Horizonte entsteigt, dem Anschein nach viel größer ist, als wenn derselbe den Zenith passirt. Da seine Entfernung von uns in beiden Fällen gleich oder so gut wie gleich ist, so war man, und ist zum Theil auch noch heute geneigt, diese sich den Sinnen so aufdrängende Erscheinung den verschieden wirkenden atmosphärischen Einflüssen während beider Stellungen des Mondes zuzuschreiben. Da aber die exactesten Messungen ergeben haben, daß sein Sehwinkel in beiden Stellungen genau derselbe ist, so kann die veränderte Größe des Mondes unmöglich durch physikalische Einflüsse in der Atmosphäre hervorgerufen werden.

Alhazen, ein arabischer Astronom, der im zwölften Jahrhundert nach Christo lebte, gab die richtige Erklärung für den in Frage stehenden Fall, indem er nämlich als der Erste das Unbewußte im Seelenleben zu einer wissenschaftlichen Erklärung herbeizog. Die Erklärung Alhazen's ist folgende: Steht der Mond am Horizont, so muß das Auge, um ihn zu erreichen, über viele sich scharf markirende Gegenstände hinschweifen. Bäume, Häuser, Thürme u. s. w. bieten hier dem Blicke Ruhepunkte; steht hingegen der Mond im Zenith, so hat das Auge den nur schwache oder wenige Anhaltepunkte bietenden Luftraum zu durchmessen.

Hierdurch sollen wir nun über die Entfernung des Mondes von uns getäuscht werden, und ihn in dem Falle, wo der Blick vielen Gegenständen begegnet (bei gleicher Größe seines Sehwinkels), weiter entfernt setzen, ihn also hierdurch größer sehen, als in dem Falle, wo sich dem Auge nur wenige Anhaltepunkte bieten. Da Alhazen erkannte, daß das Bewußtseyn bei diesem Schluß nicht bethätigt war, so nannte er ihn einen unbewußten.

In der von ihm gegebenen Erklärung scheint zwar ein Widerspruch zu liegen, insoferne wir nämlich einen Schluß aus-

führen sollen, also eine Handlung hohen Bewußtseyns verrichten, und dies ohne ein Bewußtseyn davon zu haben. Doch da wir erkannten, daß die Thätigkeiten des individuellen Bewußtseyns, wie wir aus später darzulegenden Gründen das Bewußtseyn, von dem wir sprechen, nennen wollen, sich von den übrigen Thätigkeiten der Psyche, die wir nicht an und für sich als unbewußt, sondern nur dem individuellen Bewußtseyn gegenüber als unbewußt bezeichneten, sich sehr scharf scheiden lassen, so wollen wir die von Alhazen gegebene Erklärung, die wir als vollkommen richtig anerkennen, hier noch durch ein scharfes Experiment belegen.

Stellen wir uns vor ein Gemälde, welches von trefflicher Meisterhand angefertigt uns eine lange Allee mit aufgehendem Monde darstellt, schließen wir jetzt das eine Auge und betrachten das Bild mit dem anderen, indem wir noch durch eine Papprôhre disperfirtes Tageslicht abschneiden, so wird sich beim Hineinversenken in die Landschaft nachfolgende Erscheinung darbieten.

Das Bild, erst flächenhaft, gewinnt mehr und mehr an Körperlichkeit, indem mehr und mehr die Tiefendimension der Landschaft zur Geltung gelangt. Diejenigen Gegenstände, die in den Hintergrund treten, werden (bei Beibehaltung der Größe des Sehwinkels) ihrem Hineintreten gemäß entsprechend größer und hierdurch verschwommener, während diejenigen Gegenstände, die auf der Fläche des Gemäldes verharren, auch ihre ursprüngliche Größe behalten. Endlich steht der Gestaltungsprozeß still und siehe! diejenige Landschaft steht vor uns, die der Künstler auf Leinwand zu fixiren gedachte. Da steht auch der Mond, bedeutend größer als wir ihn vorher sahen, und die auf den ersten Blick nicht gefällige Zusammenstellung der Farben hat sich in die reizenden Lichter einer Mondscheinlandschaft verwandelt.

Wer ist hier der Künstler? Ist es der Maler, der uns eine bemalte Fläche vorführt, sind wir es, die wir die bemalte Fläche in eine entzückende Landschaft verwandeln? Der Künstler ist hier zunächst das Unbewußte, welches mit einer erstaunlichen Leichtigkeit schwierige mathematische Constructionen löst und hier-

durch dem Bewußtseyn die Mühe erspart, Gestaltungen aus-zuführen, die diesem selbst sehr schwierig oder gradezu unmöglich seyn würden.

Wir erkennen hieran, daß das Unbewußte durch seine Constructionen dem Bewußtseyn Kraft erspart, welche das Bewußtseyn zur intensiveren Wahrnehmung der Dinge verwenden kann. Durch Differenzirung im Seelenleben gelangt so die Natur zu einer hohen psychischen Leistungsfähigkeit ihrer Geschöpfe.

Vergleichen wir jetzt die unbewußten Vorgänge, die sich bei der Betrachtung eines Gemäldes geltend machen, mit denjenigen, deren wir beim Sehen vermittelst des Stereoskopes schon vorher erwähnten, so sehen wir, daß im Falle des biocularen wie des monocularen Sehens nach gleichen Gesetzen das Unbewußte darauf hinarbeitet, uns eine Außenwelt herzustellen, deren Gestaltung sich nicht plötzlich, sondern allmälig vollzieht, indem das Unbewußte die Außenwelt weiter und weiter von uns verschiebt, bis der Gestaltungsproceß an einem bestimmten Punkte der Entfernung sein Ende erreicht hat.

Dem vorhergehenden Gestaltungsprocesse folgt unmittelbar das Bewußtseyn, welches denselben zu erfassen strebt. Ist der wahrzunehmende Gegenstand derart, wie wir ihn schon annähernd häufig gesehen haben, so vollzieht sich der Gestaltungsproceß so unglaublich schnell, daß es den Anschein gewinnt, als ob er momentan stattgefunden hätte. Dem Bewußtseyn wird hier keine Zeit gelassen werden, die einzelnen Stadien des Gestaltungsprocesses zu erfassen, wahrzunehmen. Wir erkennen hieraus, daß selbst diejenige Thätigkeit des Bewußtseyns, die wir mit Empfinden bezeichnen, diesen so schnell und sicher verlaufenden unbewußten Gestaltungsprocessen gegenüber, gleichwie die Denkthätigkeit des bewußten Construirens, über die wir vorher sprachen, als schwerfällig zu bezeichnen ist.

Auf die Gesetze und deren Gründe einzugehen, aus denen das Wieweit der Verlegung der Gegenstände in die Außenwelt resultirt, wird Aufgabe der nächsten Abhandlung seyn.

Das „Ding an sich“ als kritischer Grenzbegriff.

Ein Beitrag zur kritischen Erkenntnißtheorie.

Von **Friedrich von Bärenbach.**

§. 1. Für das Verständniß der Kantischen Philosophie und für die Fortbildung der Erkenntnißtheorie auf Grundlage des Kriticismus ist der Begriff des „Dinges an sich“ von hoher, wo nicht von der höchsten Wichtigkeit. Die Construction dieses merkwürdigen Begriffs ist ein unbestrittenes Verdienst Kant's und von nicht geringerer Tragweite für die erkenntnißtheoretische Forschung als die Platonischen Ideen für den philosophischen Denkproceß bis auf Kant und über ihn hinaus sich bewährt haben. Die kritische Untersuchung dieses Begriffs erscheint um so dringender geboten, als die Philosophie seit Kant nicht nur nicht über denselben hinausgekommen ist, sondern die Anwendung und kritische Erörterung desselben in den verschiedensten Heerlagern Streit und Verwirrung heraufbeschworen hat, und bei den Begriffsgebilden der absoluten Philosophie von Fichte und Hegel bis auf Schopenhauer und Herbart, ja bis auf den Mystosophen Hartmann und seine Anhänger herab, Pathenstelle vertreten hat. Es ist gezeigt worden, wie Kant mit Hilfe dieses Begriffs dargelegt hat, daß wir die Gegenstände außer uns in Folge der Einwirkung unseres Intellectes und unserer Sinnesthätigkeit am Erkenntnißakte durch dieselben subjectiv modificirt wahrnehmen, also nicht wie sie etwa an sich und ohne jede Einwirkung unseres Intellectes seyn mögen. Wir kommen vielmehr zu dem Schlusse, daß die Möglichkeit der Existenz solcher Gegenstände gar nicht in das Bereich unseres Erkennens fällt, welche an sich und ohne jede Relation zu anderen, von denen sie wahrgenommen werden können, bestehen; indem unsere sinnliche Organisation und der durch sie bedingte Intellect die conditio sine qua non für das Zustandekommen der Erkenntniß überhaupt bilden, und daher aus der Welt als Gegenstand unserer Erkenntniß nicht auszuscheiden sind. Es fällt daher, wie Hr. Caspari*) treffend bemerkt, das Wesen

*) Vgl. „Die Grundprobleme der Erkenntnißthätigkeit“, Abthlg. I.

der erkenntnißtheoretischen Beweisführung bei Kant in das Wesen der Relation. „Keine Kraft ohne Widerstand", so lautet der Satz, den die Physik nach allen Seiten hin längst in der umfassendsten Weise klargelegt hat; dieser Satz, ins erkenntnißtheoretische Gebiet übertragen, lautet aber: Kein Subject ohne Object und umgekehrt kein Object ohne Subject. Indem aber beide gleichzeitig auf einander wirken und sich gegen einander spiegeln und innerhalb dieser Spiegelung modificiren und weder Subject noch Object sich dieser Spiegelung entheben können, sind diese Factoren nicht im Stande, an sich selbst zu seyn und an sich selbst sich wahrzunehmen. Diese Relation bildet daher allerdings einen Bann, der begriffen seyn will; denn mit ihm sind uns und Allem, was da ist, eigenthümliche bestimmte ewige Grenzmarken gezogen und Bedingungen auferlegt. Das sog. „Ding an sich" ist daher für den Intellect, der sich als erkennendes Subject ebenfalls innerhalb dieser Grenzen bewegt und mehr oder weniger sich bewegen muß, offenbar ein Grenzbegriff, d. h. ein begriffliches Merkzeichen, das ihn stets an diese seine bestimmten Grenzen erinnert."*) Es handelt sich nur darum, zu untersuchen, ob der Begriff des „Dinges an sich" wirklich hinausläuft auf das Unbedingte und Absolute, das die absolute Philosophie und alle systembildenden Epigonen der Kantischen Philosophie in einer besonderen Grundidee als welterklärendem Princip zu finden wähnten; wobei das Merkwürdigste ist; daß die wahre Natur desselben bei jedem von ihnen eine andere ist; oder ob wir es statt mit einem ens realissimum, das die Lösung des Welträthsels wäre, nur mit einem begrifflichen Merkzeichen zu thun haben.

§. 2. Die nähere Untersuchung der Kantischen Antinomie hat ergeben, daß Kant, so lange er auf dem Boden des durch ihn begründeten Kriticismus steht, das „Ding an sich" keineswegs als den hinter allen Erscheinungen als trügerischen Vorspiegelungen unserer Sinne sich verbergenden Urgrund alles Seyns oder als das absolute Princip aller Welterklärung betrachtet wissen will, das die Epigonen daraus gemacht haben, das

*) O. Caspari a. a. O. S. 30 ff.

aber sonderbarerweise die verschiedensten Gestalten angenommen und dadurch eine Verständigung unter den Angehörigen der verschiedenen Heerlager logisch unmöglich gemacht hat. Erst, wo er selbst der Versuchung der speculativen Vernunft, ein über aller Erfahrung stehendes Gebiet für ihre Erkenntnißthätigkeit zu finden, nachgibt und sich „gewaltsam weg vom Duft“ zu heben beginnt, um sich hinterher dogmatisch zu verclausuliren, hat er die kritische Leuchte des „Dinges an sich“, die er selbst angezündet, aus der Hand gleiten lassen, hat er den Weg in das Labyrinth des Absoluten gewiesen, in dessen Irrgänge der Troß der Epigonen sich nur zu willig hat hineinziehen lassen. Was Wunder also, wenn sich die unermüdlichen Sucher des Absoluten in Sackgassen verirrten, in welchen sie einander nicht begegnen konnten, nachdem sie den Ariadnefaden, der in die empirische Realität zurückführt, von sich geworfen hatten? In diesem Einen haben sie ein gleiches Loos; mögen sie nun das „Ding an sich“ im Ueberintellectuellen, das „höher ist als alle menschliche Vernunft“, oder im Intellectlosen, Unbewußten gesucht haben, welches das Dunkle, Verworrene, Dumme zum Princip der Welterklärung macht und dem auch ein höher organisirter Intellect, als der menschliche ist, nicht beizukommen vermöchte, weil „gegen die Dummheit Götter selbst vergebens“ kämpfen. Es soll hier nicht versucht werden, das Gravitiren Kant's in das verbotene Gebiet des Ueberintellectuellen, in welchem allein, wie er selbst genugsam hervorgehoben hat, intellectuelle Anschauung im Gegensatze zur sinnlichen, welche allein unserer Organisation zukommt und empirische Realität besitzt, gedacht werden kann, in Abrede zu stellen. Es wird uns aber, wenn wir den ganzen Kant durchforschen und die Zahl und den Erkenntnißwerth seiner Aussprüche gerecht und vorurtheilslos abwägen wollen, gestattet, ja sogar geboten erscheinen: die vorhandenen Widersprüche einem Rückschlag in den von ihm überwundenen Dogmatismus und Intelligibelismus zuzuschreiben, den wir ihm ohne übertriebene Nachgiebigkeit vergeben dürfen, wenn wir die Zahl und Wichtigkeit anderer mit großer Energie

als Kern seiner Ueberzeugung hingestellten und mit den Grundlagen des Kriticismus organisch zusammenhängenden Aussprüche in Anbetracht ziehen, die als ebensoviele fortschrittliche Leistungen auf erkenntnißtheoretischem Gebiete gelten müssen. Die erwähnten Rückschlagserscheinungen sind, wie auch von gegnerischer Seite anerkannt werden muß, im psychologischen Entwickelungsgang der Kantischen Denkweise begründet, und es gilt, was auf biologischem Gebiet mit großer Klarheit nachgewiesen wurde, auch auf intellectuell psychologischem Gebiete, daß nämlich selbst eine hochgradige Anpassungsfähigkeit nicht Vererbungserscheinungen unmöglich machen und vor sporadischen Rückschlägen bewahren könne. Es bedarf dieser Betrachtungsweise, um den auffallenden Widerspruch im Kantischen Wesen zu motiviren und die nachtheiligen Folgen desselben zu rechtfertigen. Es ist indessen bemerkenswerth, daß dieser Widerspruch mit Vorliebe hervorgeholt und auf die Tagesordnung gesetzt wird und das sogar von Kantianern, welche die erkenntnißtheoretischen Leistungen des Königsberger Philosophen nicht verkennen wollen, während die streng kriticistische Auffassung, für die sich weit mehr und überzeugungskräftigere Belege anführen lassen, beinahe als secundär und zufällig hingestellt wird. Die gewissenhafte Untersuchung erweist aber gerade jene Widersprüche und Aberrationen von den Grundlagen des Kriticismus als secundär und ergibt, daß die wahre Meinung Kant's die von ihm selbst durch jene Rückschläge in Zweifel gezogene Auffassung des „Dinges an sich" im kritischen Sinne ist.

§. 3. Wie richtig Kant selbst die Gefahr der Zweideutigkeit und irrigen Anwendung des Begriffs erkannte, und daß er nur durch jenen Rückschlag in das überkommene und von ihm selbst kritisch überwundene Bestreben, über die empirische Realität in ein unbegrenztes Gebiet des Denkens zu gelangen, zeitweilig (und ohne daß der Werth seiner erkenntnißtheoretischen Forschungsresultate dadurch in den Augen desjenigen geschmälert würde, der sich entschließen kann, dieses intellectuelle Experimentiren, das von Kant selbst für nichts Anderes gehalten wurde, nicht für

den wesentlichen Inhalt des Kantischen Kriticismus zu halten) die selbstgesteckten Grenzen verschob, dafür liefert die Kritik der reinen Vernunft selbst wichtige Belege. Nur darf man nicht der Voreingenommenheit und dem Vorurtheil nachgeben, bei Kant nur das Register des Intelligiblen und Absoluten zu suchen, und um dieser Voreingenommenheit willen den streng kriticistischen Standpunkt Kant's verkennen und die Aberrationen, die er selbst als bloße intellectuelle Experimente kennzeichnet und kritisirt, als seine wahre Meinung ausgeben. Viel richtiger ist es und dem Kantischen Geiste entsprechend, diese Aberrationen und Widersprüche mit den Waffen der Kantischen Kritik selbst aus Kant hinauszuinterpretiren, wodurch wir den Kantischen Kriticismus in seiner ursprünglichen Gestalt, befreit von den eigenen unerlaubten intellectuellen Experimenten und den Schlacken, die durch Epigonenarbeit in ihn hineingeklügelt wurden, erhalten. Daß er aber die Problemstellung gegeben und kritisch begründet hat und es daher seine Schuld nicht ist, wenn die Epigonen dieselbe übersahen und ihm über die Grenze hinaus nachgingen, ohne die Grenze selbst gewahr zu werden, ergibt sich als untrüglich aus den folgenden Kantischen Stellen. „Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche großen Mißverstand veranlassen kann: daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenständen Begriffe machen, und, da der Verstand keine andern als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen können, zu halten. Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehn, soweit es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer An-

schauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unserige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung." *) „Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzig mögliche Art der Anschauung sey. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Giltigkeit der sinnlichen Erkenntniß einzuschränken (denn das Uebrige, worauf jene nicht reicht, heißt eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über Alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende ist doch die Möglichkeit solcher Noumenen gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff des Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können." **) — „Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine

*) Kr. d. V., 2. Aufl., II. Bd., S. 166 ff. **) Ebd. S. 170 ff.

Kategorie, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so wird dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die ersteren ja keine Beziehung auf ein Object. Ja, wenn man noch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung seyn. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht sinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden, da wir dann nichts Anderes sagen als: daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Giltigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art der Anschauung und also auch für Dinge als Objecte derselben Platz übrig bleibt, aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum doch nicht positiv erweitern, und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben."*) — Aus diesen Stellen geht hervor, daß Kant, so lange er in „klassischer Weise" kritisch ist und auf dem festen Fruchtboden seiner Philosophie steht, ohne irgendwo über die Grenzen hinaus für den Glauben Platz gewinnen zu wollen, daran festhält, daß der Begriff des Dinges an sich einen Grenzwerth für den Intellect enthalte,**) somit der Grenzbegriff κατ' ἐξοχὴν für die Erkenntniß-

*) Ebd. S. 207 ff. **) O. Caspari a. a. O.

kritik ist. Nur als solcher aber hat derselbe erkenntnißtheoretischen Werth. Wo er aber, wie bei den Anhängern der absoluten Philosophie bis auf unsere Tage, zum Schema des Absoluten und Unbedingten wird, in welcher das oberste Princip aller Welterklärung stecken soll, ist es damit zu Ende! Unsere Aufgabe ist es daher, das Wesen dieses Grenzbegriffs näher zu untersuchen und den Fortschritt in erkenntnißtheoretischer Hinsicht auf der Kantischen Basis zu erforschen.

§. 4. Die Ueberspeculation mit dem Begriffsgebilde des Dinges an sich im Lande des Intelligiblen, welche in demselben die absolute Grundeinheit zwischen Subject und Object und die absolute einheitliche, Object und Subject umfassende Welterklärung suchte, hat Hr. Liebmann vortrefflich beschrieben und mit großem Scharfsinn kritisirt, welcher der absolutistischen Richtung unter den Kantischen Epigonen den berechtigten Vorwurf macht, den Begriff des Kantischen „Dinges an sich" nicht nur nicht verstanden, sondern auch verkehrt zu haben. Diese Verkehrung und Verzerrung desselben und das dadurch bewirkte Scheitern der philosophischen Bestrebungen der nachkantischen Absolutisten scharfsinnig nachgewiesen zu haben, ist ein anerkennenswerthes Verdienst des Hrn. Liebmann um die kritische Geschichte der Philosophie, welches uns aber nicht hindern darf, die von ihm selbst gegebene Kritik des Dinges an sich und seiner begrifflichen Entstehungsweise in Uebereinstimmung mit Caspari für verfehlt zu halten. „Das Ding an sich — sagt Hr. Liebmann — ist gar nichts anderes als ein Unding, welches der in einer Frage endigende Intellect sich als beschwichtigende Antwort hinzuträumt, in Wahrheit ein leeres unvollendbares Haschen nach irgend einem Phantasiegebilde ohne Dauer und Gestalt, welches vor der Wißbegier des Menschengeistes zurückweicht, wie der Apfel von dem Munde des Tantalus." Bald darauf nennt er das Ding an sich einen „Scheinbegriff" und bemerkt, es habe der abstracte Intellect im Gedanken des „Dinges an sich" die Bedingungen dessen zu suchen, „wodurch er selbst κατ᾽ ἐνέργειαν bestimmt ist." Die letztere Wendung paßt aber schlecht zu den anderen Aus-

sprüchen des Kritikers, indem darin implicite die Bedeutung eines intellectuellen Werthmessers, eines begrifflichen Merkzeichens enthalten ist, in welchem Falle dann das „Ding an sich“ keine unmögliche Imagination, somit nicht = $\sqrt{-a}$, aber auch kein unerreichbarer Tantalusapfel, also auch nicht dem irrationalen $\sqrt{2}$ gleich ist. Aber Hr. Liebmann bleibt nicht beim „Scheinbegriff“ stehen, er nennt denselben Begriff wiederholt eine „Ungereimtheit“ und überdies „einen verfehlten Versuch, auf eine unbeantwortliche Frage einen Begriff als transcendente Antwort zu finden, wo uns nur dadurch geholfen werden kann, daß durch anderweitige Befriedigung des Gefühls der Anlaß zur Frage hinwegfällt“. Was versteht Hr. Liebmann unter anderweitiger Befriedigung des Gefühls? Sollte diese anderweitige Befriedigung des Gefühls, bei welcher wir uns, wenn wir aufrichtig seyn sollen, nichts Deutliches vorzustellen vermögen, einen höheren oder annäherungsweise gleichen Erkenntnißwerth besitzen, als der Begriff des Dinges an sich, wenn wir demselben im erkenntnißtheoretischen und überdies im specifisch Kantischen Sinne einen Grenzwerth beilegen, oder führt nicht vielmehr eben jene unklare Vorstellung von einer anderweitig zu erlangenden Befriedigung des Gefühls erst recht tief in den Mysticismus hinein, den die modernen Mystosophen an die Stelle der klaren und nüchternen kritischen Philosophie setzen möchten. Und wenn Hr. Liebmann diesen Gedanken mit Vorliebe ausspinnt und uns sagt, das Gefühl finde hierin eine positive, unsagbare innere Beruhigung und Versöhnung in etwas, das sich nicht aussprechen, sondern nur denken und fühlen läßt („Ich habe keinen Namen dafür, Gefühl ist Alles“), geräth er selbst, wie wir bemerken, in die perhorrescirte „Gefühlsphilosophie“ à la Jacobi, Baader u. s. w. hinein, wo wir mit unserer erkenntnißtheoretischen Untersuchung Halt machen und unsere Seele der anderweitigen Befriedigung des Gefühls befehlen müssen, da es mit unserer Erkenntnißthätigkeit und dem Grenzwerthsetzen zu Ende ist. So gelungen die Kritik Liebmann's über die Kantischen Epigonen ist, so verfehlt erscheint seine Kritik des „Dinges an sich“ bei Kant, das er zum Ueber-

fluß „ein Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt“ nennt. Haben die absoluten Philosophen Kant nicht verstanden und verdreht, so hat Hr. Liebmann ihn in dieser Frage mißverstanden und hat überdies von den wesentlichen Punkten der Kantischen Argumentation nicht Notiz genommen, da er sonst zugeben müßte, daß der Begriff des „Dinges an sich“ allerdings einen Erkenntnißwerth habe — als Grenzbegriff.

§. 5. Eine wenig trostvolle Perspective eröffnet uns der Ausspruch Liebmann's: „Mit einer Frage beginnt die Erkenntniß und mit einer Frage endet sie.“ Wenn dem so wäre, dann wären wir allerdings rettungslos einem Skepticismus verfallen, dem nichts mehr Stand hält, dann hätten auch Liebmann und Maimon Recht, wenn sie den Begriff des Dinges an sich als ein imaginäres Unding unseres Intellects $= \sqrt{-a}$, oder für das sich ins Endlose verlierende $= \sqrt{2}$ erklären. Bei dieser Auffassung ist es auch erklärlich, daß Liebmann den Schluß ziehen konnte: das Ding an sich sey in gewissem Sinne der Ausdruck des getäuschten Intellects. Das „problematische Etwas“, wie es der Verfasser der „Geschichte des Materialismus“, Albert Lange, nennt, entspringt also aus einer falschen Frage des Intellectes und ist zugleich die falsche Antwort auf die falsche Frage, die nur aus dem getäuschten Intellect sich herleiten kann, da sonst in der ganzen weiten Welt für dieses Begriffsgebilde kein Platz ist. „Es wäre aber — wie Hr. Caspari treffend bemerkt — traurig um die Natur unseres Intellectes bestellt, wenn letzterer in einer solchen, nie zum Ziele führenden Fragebewegung seine Aufgabe fände.“ Dahin führt uns aber consequenterweise ein „Ding an sich“, das ein Product einer unmöglichen Imagination oder ein ganz werthloses Irrationales wäre, das aber dennoch den Intellect in eine endlose Fragebewegung versetzt. Das liegt aber weder im Begriff des Kantischen „Dinges an sich“ als kritischem Grenzbegriff, noch in der erkenntnißtheoretischen Untersuchung desselben, sondern zuvörderst in jener unrichtigen und befangenen Exegese des Kantischen Buchstabens, wobei nicht nur der Kantische Geist verkannt wird, sondern auch die mar-

kantesten Stellen, welche die kriticistische Auffassung enthalten, einfach übergangen oder falsch interpretirt werden; sodann aber auch im eigenen Hang zum Mysticismus, der einen Begriff, der erst der tieferen kritischen Untersuchung bedarf, seiner scheinbaren Unbegreiflichkeit wegen in das mystische Dunkel rückt. So geschah es und so geschieht es noch mit dem Begriff des Dinges an sich, der, wenn wir Kant selbst hören und den kriticistischen Standpunkt festhalten, weder als das letzte Princip alles Seyns der Absolutisten sich darstellt, noch als werthloses Imaginäres der Liebmann, Maimon u. A., sondern, wie Caspari ausführlich dargelegt hat, als „werthvoller Grenzbegriff"; denn ihn hinweggedacht, so fallen die Grundbedingungen des abstracten Intellects und das Denken selbst hinweg; ihn hinweggedacht, so „sinken die Begriffe, die Kategorien, und lösen sich in einen unklaren Schein auf, in ähnlicher Art wie, den mathematischen Begriff ∞ fortgedacht, die Größenbegriffe vor unseren Augen zerrinnen zu einem unklaren, verworrenen, hohlen, erkenntnißlosen Scheine". Was ist aber ein Grenzbegriff? Hr. Ulrici hat diese Frage in einer sehr bemerkenswerthen Erörterung eingehend zu beantworten versucht. Wir entnehmen daraus im Wesentlichen das Folgende: Die Grenzbegriffe verdienen eine höhere Beachtung, als sie bisher fanden. Man erkannte seit je Schranken unseres Wissens und Erkennens an, ohne sie jedoch ausdrücklich zu bezeichnen und ihre eigenthümliche Art näher zu bestimmen. Die Schwierigkeit des Unternehmens schreckte ab, die Täuschung über den Ursprung unseres Wissens führte zu Extremen, die sich plausibler ausführen lassen als die Wahrheit, die in der Mitte liegt. So sprachen immer wieder die Einen unserem Geist absolutes Wissen zu, die Andern läugneten alles Wissen. Die Philosophie des absoluten Wissens wird durch unzählige unbeantwortbare Fragen täglich widerlegt, der principielle Skepticismus widerspricht sich selbst (weil aus dem Princip: „Alles ist ungewiß" seine eigene Ungewißheit folgt) und scheitert überdies an der Evidenz der unmittelbar auf mathematische und logische oder Denknothwendigkeit sich gründende Sätze. „Hat sonach die ge-

meine Meinung vollkommen Recht, wenn sie dem Menschen ein Wissen, aber nur ein begrenztes, beschränktes Wissen beimißt, so fragt es sich, worin bestehen diese Grenzen und Schranken, wo liegen sie und wie kommen sie uns zum Bewußtseyn? Der erste Blick zeigt zwar, daß sie nicht den gewöhnlichen Raumgrenzen gleichen: sie sind keine Linien, die idealiter oder realiter gezogen, das Gebiet unseres Erkennens von einem unerkennbaren Jenseits scheiden. — Aber mit dieser Einsicht wissen wir nur, was sie nicht sind. Wenden wir uns an den allgemeinen Begriff der Grenze, so liegt in ihm, daß das Begrenzte mit dem es Begrenzenden in einer beiden gemeinsamen Negation zusammenfällt. Wie das Wasser da endet, wo die es begrenzende Luft anfängt — und Ende und Anfang sind eben nur verschiedene Namen derselben Negation — so hört das Wissen, sofern es begrenzt wird, da auf, wo das Nichtwissen anfängt, und umgekehrt. Auch hier bezeichnet das Aufhören und Anfangen nur die beiden gemeinsame Negation, das Aufhören des Einen fällt mit dem Anfangen des Andern in Eins zusammen.

Das Wissen ist daher vom Nichtwissen nicht so geschieden, daß sie beide auseinander in ein Hüben und Drüben zerfielen, sondern das Wissen hat an sich selbst das Nichtwissen als seine Grenze oder Schranke, d. h. an dieser seiner Grenze ist noch immer Wissen, aber insofern zugleich Nichtwissen, als es in Nichtwissen, in Unbestimmtheit, Unvollständigkeit, Ungewißheit und Unklarheit übergeht. Eben ein solches Wissen, das von der einen Seite als Wissen, von der andern als Nichtwissen sich ausweist, ist ein Grenzbegriff oder manifestirt sich in dem, was man einen Grenzbegriff nennen kann. Denn da wir nur in Begriffen und mittelst Begriffen wissen, so kann auch nur in und an Begriffen die Schranke unseres Wissens sich kundgeben. Sie sind eine besondere Art von Begriffen und lassen sich als solche auch von unseren anderweitigen Begriffen unterscheiden." Es bedarf nach dieser faßlichen Darstellung kaum der Erklärung: daß die Grenzbegriffe unseres Denkens allerdings Begriffe sind, wenn auch nur beschränkte, unvollkommene, einseitige Begriffe,*)

*) Vgl. H. Ulrici „Gott und Natur" a. a. O.

und daß sie ihrem Werthe nach doppelseitig und „zweischneidig“ sind, indem wir sie dort zu postuliren veranlaßt werden, wo sie das Wissen unserer Natur gemäß einschränken; aber erst dann ins Ungewisse, Unbegreifliche und Mystische führen, wenn sie als Grenzen unbeachtet bleiben, negirt und aufgehoben werden, um hinter ihnen im Reiche des erfahrungsgemäß Unmöglichen Wunder welche höhere Erkenntniß zu suchen. Wenn wir die Grenzen als solche aufheben, gerathen unsere Vorstellungen in Verwirrung, unsere Begriffe werden unklar und verlieren ihren Erkenntnißwerth. Setzen wir aber die Grenze, so ergiebt sich folgerichtig die Verbindung und Trennung des sich gegenseitig Begrenzenden in bestimmten Relationen. Ein interessantes Beispiel für das Wesen des Grenzbegriffs finden wir bei Albert Lange, der sich durch ein Bild zu helfen sucht: „Der Fisch im Teich kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde, aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stoßen. So könnteu auch wir mit dem Causalitätsbegriff wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, daß jenseits desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniß absolut verschlossen ist.“ Hr. G. Spicker zeigt in seiner Interpretation dieses Beispiels, die Erscheinungen seyen für uns, was das Wasser für den Fisch, das Ding an sich aber, was der Boden oder die Wände, nur daß letztere empirisch wahrgenommen und empfunden werden, ersteres aber nicht, weßhalb das Gleichniß hinkte. Allerdings hinkt das Gleichniß, indem es sich für uns nicht um bloße psychologische Hemmungsmomente, um Empfindungen, sondern wesentlich um die Einschränkung unserer Erkenntnißthätigkeit innerhalb der sinnlichen Grenzen unserer Organisation, also in der Welt der Erscheinungen handelt. Es ist immerhin ein großer Unterschied zwischen empirisch wirklichen Grenzen, welche uns vermöge der Undurchdringlichkeit Widerstand leisten, und gedachten Grenzen, welche nur den Erkenntnißwerth unseres Wissens auf die Gegenstände aller möglichen Erfahrung beschränken. Andererseits hat allerdings die hemmende und begrenzende Wirkung widersprechender und dunkler Gedanken

viel Aehnlichkeit mit dem Widerstand, den Kräfte oder Mauern in der Erscheinungswelt entgegenstellen. Es ist sogar von Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, daß empirisch gezogene und bloß gedachte Grenzen darin zusammentreffen, daß sie einen negativen Erkenntnißwerth haben.

§. 6. Die Bedeutung der Begriffsbildung des Dinges an sich als kritischen Grenzbegriffs scheint mir am klarsten unter den erkenntnißtheoretischen Forschern Hr. Caspari erfaßt zu haben, welcher denn auch zur Lösung des aufgestellten Problems in hervorragender Weise beigetragen hat. Zur nochmaligen Verdeutlichung der Problemstellung ertheilen wir ihm das Wort. „Behauptet man nun, das Ding an sich sey nicht, wie Liebmann will, ein bloßes Irrationales (eine unsinnige, ins Endlose fortgesetzte Fragestellung), sondern vielmehr ein realer und rationaler Grenzbegriff, so müßten allerdings die wirklichen, ebenso wie die gedachten Grenzen und Eingrenzungen die Nothwendigkeit an die Hand geben, auch den Grenzbegriff anzuwenden und zu verstehen, da die überall vorfindlichen Eingrenzungen der Dinge und Gedanken als Thatsachen für den Werth seiner Entstehung Zeugniß liefern. Das Ding an sich in diesem Sinne wäre also alsdann eine Handhabe für den Intellect, Irrationales vom Rationalen zu sondern, mit einem Wort, das Ding an sich bleibt werthvoller kritischer Grenzbegriff und nicht pures Irrationales." Der rationelle Gebrauch wirklicher Grenzbegriffe in anderen Wissenschaften würde uns in der Erforschung des Problems wesentlich fördern. Wirklich finden wir solche in der Mathematik in den Grenzwerthen 0 und ∞. Läßt man diese coincideren, so ist der mathematische Grenzwerth aufgehoben, ohne den alles mathematische Denken aufhört. Der Intellect selbst aber ist es, der diese Werthe auseinanderhält und gegenseitig begrenzt, die grenzensetzende Thätigkeit ist die Thätigkeit des Intellectes. Wenn der Intellect thätig ist, arbeitet er fortwährend mit diesen Grenzwerthen. Nimmt man den Grenzwerth weg und setzt dadurch $0 = \infty$ oder $\infty = 0$, so erscheint der Intellect selbst als aufgehoben, die Begriffe verwirren sich und verlieren

allen Erkenntnißwerth. Wir können also kurz sagen — schließt Hr. Caspari — die Negation des Grenzwerthes sey die Negation des Intellects, die Negation alles unterscheidenden Denkens.

Wir schließen. Der Begriff des Dinges an sich ist also kein in allen Vorstellungen der Erscheinungswelt eingeschachtelter Begriff, nicht das einzige, sich hinter den Gegenständen der Wahrnehmung als Schein- und Truggebilden sich verbergende Seyn der Eleaten, auch nicht das schlechthin Unbedingte oder Absolute als einheitliches welterklärendes Princip der Fichte, Schelling, Hegel und der späteren absoluten Philosophie. Ebensowenig aber ist jener Begriff eine bloße leere Imagination $=\sqrt{-a}$ oder der Tantalusapfel des in einer endlosen Komödie der Irrungen begriffenen Intellectes, ein bloßes Irrationales $=\sqrt{2}$, wie Hr. Liebmann zu zeigen bemüht war. Derselbe ist für uns vielmehr, was er für Kant selbst war, so lange er den Boden seines Kriticismus nicht verließ, also ein werthvoller kritischer Grenzbegriff, dessen großen Erkenntnißwerth Hr. Caspari mit großem Scharfsinn nachgewiesen und nach Analogie der mathematischen Grenzwerthe 0 und ∞ kritisch erörtert hat. Wie wir uns von den subjectiven Bedingungen unserer sinnlichen Organisation nicht loslösen können, vermögen wir es auch nicht, über die Erscheinungswelt hinaus, welche die Gegenstände unserer Wahrnehmung bilden, in ein Gebiet zu gelangen, wo an die Stelle der Relation zwischen Subject und Object, als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, als Grund und Bedingung unserer Erkenntnißthätigkeit, ein anderes Verhältniß trete, das wir überhaupt nicht zu denken vermögen, weil es nicht der Gegenstand unseres Erkennens ist. Unsere Erkenntniß von den Gegenständen ist aber immer bedingt durch unsere subjective Organisation einer-, und durch die Relation dieser Gegenstände untereinander und zu uns als anschauendem Subject andererseits, welche Relation das Bestreben, unabhängig von derselben in die Daseynsweise der Gegenstände eindringen zu wollen, mit Rücksicht auf die dadurch zu erlangende Erkenntniß zu einem werthlosen macht. Die Thätigkeit unseres Intellects in dieser Richtung zu begrenzen und auf die Erforschung der

Relationen zwischen ∞ und 0 zu beschränken, dazu dient der Begriff des Dinges an sich als werthvoller kritischer Grenzbegriff. —

Zur Genesis und Kritik der Erkenntnißlehre.

Von

Robert Schellwien.

Die geistige Entwickelung der Menschheit nimmt denselben Weg wie die des einzelnen Menschen. Das Bewußtseyn findet sich allererst immer von einem gegebenen Inhalte erfüllt, der, durch die Sinne vermittelt, aber mit äußerer Nothwendigkeit bestimmt, die Wirklichkeit darstellt, ein vorhandenes Seyn, das als vor dem Bewußtseyn des Einzelnen und unabhängig von ihm seyend ohne Bedenken und mit voller Gewißheit anerkannt wird. Und dieser Anfang bleibt auch beständig der Anfang; auch in allem Fortgange der geistigen Bewegung des Einzelnen wie der Menschheit bleibt er in jedem Augenblicke die Grundlage des geistigen Lebens, auf die allein gebaut werden kann, das Gegebene, von dem der Geist sich nur losmacht, um freiwillig zu ihm zurückzukehren, der Stoff, dessen ermangelnd alle geistigen Gebilde leer sind. Aber in diesem Anfange liegt bereits mehr als sein unmittelbares Ergebniß, die sinnliche Wahrnehmung, mehr als das Bewußtseyn zuerst sich selber klar macht. Es liegt darin eine Aussage des Bewußtseyns, in der es nicht nur die vorhandene Welt als unabhängig von ihm, sondern zugleich sich selbst als unabhängig von der vorhandenen Welt anerkennt; denn wenn es sich nicht bewußt wäre, sich frei aus sich, wenn auch unter Voraussetzung des Gegebenen, einen Inhalt zu schaffen, wie könnte es dann den Gegensatz, die Negation, bilden, wie könnte es überall zu einer solchen Aussage gelangen, in der es die wahrgenommene Welt als das Nicht-von-ihm-gesetzte gelten läßt. Indem es seinen gegebenen Inhalt als Object und Realität begreift, drückt es ihm seinen eigenen Stempel auf, unterscheidet sich selbst von ihm, und gerirt sich als eine

Macht, die gleich sehr fähig ist, sie selbst und das Spiegelbild einer vorhandenen Welt zu seyn. Der hierin liegende Gegensatz ist der erste Keim des erkenntnißtheoretischen Problems, aber dieser Keim geht erst spät auf; zunächst ist der Gegensatz zwischen Seyn und Bewußtseyn dem letzteren durchaus latent. Es giebt sich rückhaltlos hin der neuentdeckten und fortwährend durch weitere Entdeckungen sich reicher gestaltenden Welt, und lebt, von keinen Scrupeln beirrt, in dem sicheren Glauben, daß es diese Welt, in der es selber wurzelt und sich bethätigt, so wie sie ist erkennen könne. Weit entfernt ist dieses naive Bewußtseyn davon, die Consequenz der von ihm ausgehenden Anerkennung einer objectiven Welt zu ziehen, die nemlich, daß es selbst seinen gegebenen Inhalt ebenso erzeugt, wie seine freien Vorstellungen, jene nur nach der maßgebenden Bestimmung äußerer Impulse, diese aus spontaner innerer Initiative nach dem Bilde des sinnlich Wahrgenommenen; vielmehr geht es in seinen objectiven Inhalt ohne Rest auf, und es bleibt für die Betrachtung nichts übrig, als der Gegenstand, mit dem es sich völlig deckt, und den wiederzuspiegeln und verständlich zu machen ihm alleinige Aufgabe ist.

Indessen die Kraft des Bewußtseyns, die von vornherein sich als das Freie bethätigt, das in der objectiven Welt ein Gegebenes sich gegenüberstellt, ist, ob auch sich selbst verborgen, doch unausgesetzt am Werke. Sie fordert mehr, als die Sinnlichkeit gewährt, und wie sie selbst diese überragt, soll auch das objective Seyn, dem entsprechend, mehr enthalten. Sie erhebt damit, unbewußt, aber aus innerem Triebe, den Anspruch einer absoluten Identitätskraft, die sie, ebenso unbewußt, schon bewährt hat durch treuliche Reproduction der vorhandenen Wirklichkeit. Da sie in der Wiederspiegelung der sinnlichen Welt sich als reine, selbstlose Identität verhält, muß diese nothwendig zu ihrem Wesen gehören und sich in allen ihren Funktionen offenbaren; denn sie würde auch in der sinnlichen Wahrnehmung nicht als der reine Interpret des Seyenden gelten können, wenn sie noch etwas Anderes wäre als das, dieses Andere würde die

Möglichkeit einer wahrhaften Identitätsfunction durchweg auch in der sinnlichen Wahrnehmung geradezu aufheben. Die Identität im Seyn und Bewußtseyn ist absolut, oder sie ist gar nicht. Das Bewußtseyn, das zu allererst seinen Inhalt als objectives Seyn gesetzt hat, verfährt daher nur in Uebereinstimmung mit sich selbst, wenn es sich durchaus zum Maßstabe des Seyenden macht; gewiß ist, daß es lange, bevor es einen solchen Anspruch erhebt, ihn thatsächlich bewährt, von einer inneren Nothwendigkeit getrieben. Es bewährt ihn in der religiösen Dichtung, in der es übersinnliche Gestalten schafft, die dem endlichen und bedingten Seyn ebenso schöpferisch und gebietend voranstehen, wie die Freiheit der sinnlichen Wirklichkeit. Es bildet diese Gestalten aus dem Stoffe, dem einzigen, den es hat, dem durch die Sinnlichkeit überlieferten, aber es bildet sie nicht nach äußeren Reizen, die ja immer nur das Sinnliche und Bedingte ergeben können, sondern aus und nach sich selbst. So sind diese Gebilde zuerst, in der Naturreligion, am stärksten von dem Stofflichen beherrscht, von der gegebenen Wirklichkeit, sie sind die Natur zum zweiten Male, Naturgewalten, die, von der Bedingtheit frei, eine über dem Endlichen stehende, doch sonst ihm wesentlich gleichende Macht bilden; erst in späterer Entwickelung zeigen sie deutlicher die Züge der Freiheit, aus der sie stammen, und dies zumal in der griechischen Götterwelt und sodann in dem christlichen Gotte. Diese religiösen Gestalten sind Dichtungen, Schöpfungen der Freiheit; denn in keiner Erfahrung kann jemals etwas anderes vorkommen, als die sinnliche, wirkliche Welt. Aber das naive Bewußtseyn weiß nicht, daß es die Götter selber schafft nach seinem eigenen Bilde, es nimmt sie gerade so, wie die durch die Sinne vermittelte Wirklichkeit, für wahrhaftes, objectives Seyn, mit derselben unerschütterlichen Gewißheit; so entschieden ist in ihm Trieb und innere Nothwendigkeit, nach seinem eigenen Maße und Wesen eine objective Welt zu setzen. Der Dichter ist ihm durchaus Prophet, und die gläubig hingenommene und unmerklich weiter gebildete mythologische Tradition beruht ihm im letzten Grunde immer auf Offenbarung, in der das Göttliche

sich in sinnlicher Erscheinung oder durch vernehmliche Zeichen kundgegeben hat. Und diese in der Mythe so häufige Metamorphose, der Uebergang des Unsichtbaren in die Erscheinung, aus der es sich auch unversehrt wieder zurücknimmt, die Wandlung des Göttlichen in endliche Gestalten, ist einer der am meisten charakteristischen Züge der religiösen Dichtung; in ihm wirkt bereits durch die Einbildungskraft ein noch schlummernder Gedanke, der Gedanke einer unendlichen, schlechthin identischen Lebensgrundmacht, die sich selbst zu dem Endlichen ausgestaltet und, in constanter Bewegung, immer auch zu sich zurückkehrend, alles Einzelne selbst ist und alle Lebensprozesse mit der Macht der Identität durchdringt.

In gleicher Weise, wie aus der Vorstellungsthätigkeit die religiöse Dichtung, entspringt aus dem Denken die Philosophie, stammend aus derselben Quelle und hinstrebend zu dem nemlichen Ziele. Wenn das Denken von vornherein sich selbst verstehen könnte, so würde es alsbald wissen, daß es durch und durch Freiheit und das Streben des Bewußtseyns ist, das Gegebene in einer Weise aufzufassen und zu ergänzen, in der es ihm selbst, dem Bewußtseyn, dem denkenden Ich adäquat ist. Denn das Denken ist eine Reproduction, Neuschaffung des Gegebenen, aus einem innern Triebe vorgenommen, damit das dem Bewußtseyn Gegebene ein von ihm Geschaffenes sey und in dieser Stellung als abhängig von ihm, als durch sein eigenes Wesen bestimmt, erfaßt werde. Mit jedem Acte des Denkens wird zugleich ausgesprochen, daß das Gegebene nicht an sich, daß das Viele in Wahrheit Eins, und daß dieses Eins das Bewußtseyn ist; daß der Zusammenhang zwischen dem Vielen und dem Einen in einem Bewegungsprozesse besteht, der im Denken zum Ausdruck kommt; daß das Eine die Macht der Identität und des Unterschiedes an sich selbst, und das Wesen jedes einzelnen Dinges, das beständig aus ihm fließt, in ihm nothwendig bestimmt ist; daß im Denken zugleich mit den vorgestellten einzelnen Dingen an der denkenden Substanz die denselben entsprechenden nothwendigen Kategorien des einen Seyns hervortreten, durch welche die einzelnen Dinge

begriffen werden. Die Begriffe, das eigentliche Product des Denkens, sind diese Kategorien, die im Denkprozesse offenbar werden, und in den Urtheilen mit den einzelnen Vorstellungen und unter einander verbunden, von den gegebenen Dingen etwas ganz Neues verkünden, das Nothwendige, Ansichseyende, von keinem einzelnen Vorgange Abhängige, nicht mehr bloß die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit, die aber der Wirklichkeit nicht widerspricht, sondern nur sie begründet, sie auf ein Fundament stellt, das aus dem Sinnlichen als solchem in keiner Weise ersichtlich ist. Die Begriffe haben ihr nothwendiges Correlat in den einzelnen Dingen, aber kein einzelnes Ding deckt sich mit dem Begriffe. Die Begriffe, Attribute der denkenden Substanz, haben daher ihr objectives Gegenbild, ihre reale Erfüllung, allein in den einzelnen Dingen, wie sie dem Bewußtseyn allererst gegeben werden, und ohne welche sie leer und gegenstandslos sind, sonst aber, so oft sie auch von dem seiner selbst noch unkundigen Bewußtseyn hypostasirt werden, haben sie keinen wahren Gegenstand. Durch die Begriffe kann nichts begriffen werden als das gegebene Seyn, jeder außerhalb desselben ihm untergelegte Gegenstand ist eine Illusion; aber das gegebene Seyn ist, wenn es begriffen wird, nicht mehr bloß das sinnlich wahrgenommene, sondern zurückgeführt auf einen einheitlichen Grund, den es verwirklicht, so daß nichts in ihm seyn kann, was nicht in dem Grunde ist, der Grund vielmehr durch sein eigenes Wesen Alles erklärt, was ist.

Alle Begriffe sind demnach a priori und empirisch zugleich: a priori, weil sie die im Denken, in der freien, nachschöpferischen Erzeugung der Einzelvorstellungen an der denkenden Substanz hervortretenden ursprünglichen, alles wirkliche Seyn der Möglichkeit nach bestimmenden Kategorien sind; empirisch, weil sie im Bewußtseyn nur erscheinen unter Voraussetzung des gegebenen Seyns und in Beziehung auf dasselbe, in einer nachschöpferischen Function, als Zweites also, während sie ihrer Dignität nach das Erste sind. Es ergiebt sich hieraus, daß die denkende Substanz, obwohl zugleich die eines einzelnen, endlichen Wesens, zwar der

einheitliche, absolute Lebensgrund selbst ist, im Denken aber nicht den ursprünglichen Weltprozeß vollzieht, sondern nur ein Nachbild desselben, zu dem sie das entsprechende Urbild nothwendig voraussetzt, das Seyn dem Bewußtseyn. Das Seyn ist die Substanz als die Wesenheit aller einzelnen Dinge und seine Function ist der Urprozeß, das Bewußtseyn ist die Substanz als die Wesenheit eines einzelnen Dinges und seine Function ist der Nachprozeß; im Urprozesse des Seyns steht die einheitliche Substanz nothwendig an erster Stelle; denn ohne sie und ihre Function können die einzelnen Dinge nicht seyn; im Nachprozesse des Bewußtseyns aber tritt sie ebenso nothwendig in zweiter Stelle auf; denn ihr Inhalt ist das bereits Seyende, das sie nicht urschöpferisch, sondern nachschöpferisch bildet, und dieses kann ihr zuerst nur durch die äußere Einwirkung einzelner Dinge, in deren Mitte sie als einzelnes Ding steht, als nachzubildender Stoff vermittelt werden, die einzelnen Dinge aber können nichts mittheilen als sich selbst, und so kann dieser gegebene Inhalt auch nichts seyn als das Einzelne, und erst aus einem zweiten freien Acte wird er von der denkenden Substanz aus ihr selbst begriffen.

So muß das Bewußtseyn Alles, was in ihm offenbar wird, nothwendig als seyend voraussetzen, und als absolute Identitätsfunction, die es ist, auch durchaus die Uebereinstimmung von Seyn und Bewußtseyn behaupten und die Wahrheit seiner Sätze, die es aus sich selbst als dem Einen und Allgemeinen schöpft.

Aber der Wahrheit unzertrennlicher Gefährte ist der Irrthum. Denn da der Mensch, als einzelnes Ding bewußtlos, wissend nur ist, soweit er die Function des Bewußtseyns vollzieht und damit das Nichtwissen aufhebt, was immer nur theilweise und von Stufe zu Stufe gelingt, so ist das Licht seines Wissens jederzeit durch die Schatten des Endlichen und Unbewußten abgeschwächt. Diese endliche Modification des Wissens ist nun zwar an sich keineswegs Irrthum, sondern nur eine individuelle Gestalt des Geistes, deren jede gleiche Berechtigung hat; da aber das Denken vermöge seiner allgemeinen Natur jeden Satz

nothwendig absolut behauptet, als schlechthin geltend, als Wahrheit, so wird jederzeit ein Mißverhältniß zwischen diesem Anspruche, so berechtigt er an sich ist, und der individuellen Unvollkommenheit des Wissens obwalten, und die behauptete Wahrheit immer nur mit der Beschränkung, die durch das individuelle Maß des Nichtwissens bedingt wird, gelten können, sofern sie aber darüber hinaus als absolut maßgebend verkündet wird, irrthümlich seyn. Nur allmählig — und das ist die Geschichte des Geistes — kann es der fortschreitenden Entwickelung gelingen, den Irrthum wirksam zu bekämpfen, und den Schatz fester Wahrheiten, die sich aus dem Widerstreite der Meinungen abklären, zu bereichern. Aus dieser Natur des Bewußtseyns erklärt sich auch vollständig, daß es alles Andere früher kennen lernt, als sich selbst, obwohl es doch sich selbst das nächste, unmittelbarste ist. Indem es als die absolute Identität immer durchaus mit seinem Gegenstande zusammenfällt, und sich niemals außer demselben und als etwas davon Verschiedenes erkennbar macht, so ist es in seiner ersten Function, der sinnlichen Wahrnehmung, die ihr nur Einzelnes und Gegebenes mit sich aufdrängender Nothwendigkeit liefert, völlig latent. Wenn es dann im Denken zu einer freien Thätigkeit vorschreitet, so ist es in dieser doch, wenn es überhaupt einen Inhalt haben soll, ganz an das Gegebene gebunden, und muß diesem durch immer erneutes Insichgehen und unzählige Anstrengungen der Freiheit den ihm adäquaten Inhalt sehr allmählig abringen. Es vollzieht dabei die seinem Wesen entsprechende Begriffsbildung und die daraus fließenden Urtheile aus innerem Triebe und mit völliger Sicherheit, aber es weiß nicht, daß diese Begriffe *seine* Bestimmungen sind, die es aus *sich* schöpft, und je mehr diese Bestimmungen einerseits mit dem Gegebenen, auf das sie sich beziehen, zusammenfließen, andererseits die Schranken desselben theilen und, wie alles Empirische, veränderlich und fortschreitend sind, so glaubt es die Begriffe in den Dingen selbst zu erblicken und hält sie ebenso für ihm gegeben, wie die Dinge selbst. Dieses rein empirische Denken, welches nicht nur zuerst, sondern jederzeit die

Grundlage alles Denkens bildet, bleibt durchaus bei den gegebenen Dingen stehen, es erläutert sie, aber fügt ihnen keine neue Erkenntniß hinzu. Der innere Trieb des Bewußtseyns, sich selbst und seine Begriffe als Prius dem Endlichen und Gegebenen voranzustellen und das Letztere daraus abzuleiten, läßt sich, soweit er überhaupt schon erwacht ist, an den ihm entsprechenden Schöpfungen der Einbildungskraft, den Gegenständen der religiösen Dichtung, genügen. Aber es kommt die Zeit, in der er hinlänglich erstarkt ist, um auch diese begreifen oder ihnen, soweit sie ihm nicht genügen, einen selbstgesetzten, nicht mehr bloß gläubig hingenommenen, unendlichen Lebensgrund zu substituiren. Dies ist die Geburtsstunde der Philosophie, welche dem Menschen alsdann eine ebenso nothwendige Bewußtseynsweise ist, wie die sinnliche Wahrnehmung. Die Philosophie verfolgt dasselbe Ziel, wie die religiöse Dichtung, sie ergänzt die sinnliche Wirklichkeit durch einen übersinnlichen Grund, der das objective Correlat der freischaffenden, alles Endliche überragenden Bewußtseynsthätigkeit ist. Aber dieser objective Lebensgrund ist nun nicht mehr ein mythisch-historischer, geglaubter, sondern ein begriffener, als nothwendig erkannter, und die Verbindung, die zwischen dem übersinnlichen Lebensgrunde und der endlichen Wirklichkeit hergestellt wird, ist nicht mehr phantastische Metamorphose und willkürliches Eingreifen, sondern ein nothwendiger Prozeß, welcher der im Bewußtseyn vollzogenen Denkbewegung entspricht. Indessen auch dies philosophische Denken ist zunächst durchaus naiv und kennt die Quelle nicht, aus der es stammt; statt sich selbst als die unendliche Substanz zu begreifen, die im menschlichen Vorstellen und Denken a posteriori und successive vollzieht, was sie im göttlichen Urprozesse in vollkommener Weise schafft, hypostasirt es ohne Weiteres seine Begriffe, indem es in die Vorstellungsthätigkeit zurückfällt, die, ihre Grenzen überschreitend, unter Anleitung des Denkens ebenso illusorische Gegenstände schafft, wie unmittelbar in der religiösen Dichtung.

Dabei ist es gleich der dichtenden Einbildungskraft im Beginne von dem Gegebenen, von der Natur, am stärksten befangen,

und sein objectives Urprincip ringt sich nur allmählig von der Naturähnlichkeit empor zu einem deutlicheren Abbilde des freien Geistes, wandelt sich aufsteigend aus dem Wasser des Thales, der Luft des Anaximenes, dem Feuer des Heraklit, das schon materiell und geistig zugleich ist, zur eleatischen Ureinheit, zum *Νοῦς* des Anaxagoras, den Ideen Plato's, den objectiven Abbildern der Begriffe, die in eine höchste, die Idee des Guten, zusammenlaufen, und zu dem stofflosen Geiste, dem ersten und allezeit fortwirkenden, bewegenden Prinzipe, dem Gotte des Aristoteles. Mit der Philosophie zugleich tritt die Erkenntnißlehre auf, aber noch keineswegs an die Spitze. Die Skepsis erwacht freilich auch schon im Alterthum, aber ohne dauernde Wirkung; gerade in den höchsten Leistungen der griechischen Philosophie herrscht der naive Glaube an die Fähigkeit des Geistes, das objective Seyn wahrhaft zu erkennen, unerschüttert; die Erkenntnißlehre ist da nur ein Theil der Weltlehre, und ihre Unterordnung unter das objective Weltprincip selbstverständlich; die Uebereinstimmung von Seyn und Bewußtseyn bleibt ein unangefochtener, aber auch bloß dogmatischer Vernunftsatz.

Die religiöse Dichtung und das philosophische Denken, aus derselben Quelle stammend und zum gleichen Ziele strebend, gehen zuerst auch einträchtig neben einander. Die religiöse Ueberlieferung, noch in unbestrittener Herrschaft, bleibt unangefochten, und das Denken begnügt sich, sie zu begründen, zu erläutern und auszubilden. Aber im Laufe der Zeit müssen ihre Wege sich nothwendig trennen. Der religiöse Glaube ist conservativ und muß es seyn; denn nicht wissend, daß seine Gegenstände seine eigenen Schöpfungen, gestützt vielmehr auf Offenbarung und Tradition, die ihm heilig und unabänderlich sind, gepflegt und bewahrt von einer Berufsclasse, die den Cultus zu administriren hat, ist er in einen festen Kreis von Anschauungen gebannt. Das philosophische Denken dagegen, ganz auf sich selbst gewiesen, muß, je mehr es seiner Freiheit inne wird, gegen die ihm durch Offenbarung und Ueberlieferung gezogenen Schranken sich auflehnen, und, sobald das Nothwendige und Allgemein-

gültige als sein Inhalt von ihm erkannt wird, von den bunten und willkürlichen Erzeugnissen der Einbildungskraft sich abwenden. Dann beginnt ein Kampf, in dem der religiöse Glaube seine überkommenen Güter gegen die Neuerungen des Denkens zu behaupten sucht, wäre es auch nur durch Ketzergerichte, das Denken aber sich bestrebt, eine neue Weltlehre frei aus sich und im Gegensatze gegen die traditionelle zu begründen. Diesen Verlauf hat die Sache sowohl bei den Griechen genommen, als in der christlichen Aera.

Das Christenthum war ein Fortschritt, der aber für die abendländische Welt durch einen Rückfall in die Form der mythisch-religiösen Dichtung und ein starkes Opfer des Intellects erkauft wurde. So mächtig war der neue Weltgedanke, der als geoffenbarte Religion auftrat, daß er die soweit vorgeschrittene Geistescultur, welche die abgelebte alte Welt weder zu behaupten noch weiterzubilden vermochte, gänzlich zurückdrängte. Das Christenthum ging hervor aus dem Drange des Geistes, sich aller natürlichen Schranken, zumal der nationalen, die ohnehin in der alten Welt so starken Schiffbruch gelitten hatten, zu entledigen, und sich selbst in freier Innerlichkeit zu erfassen. Die Stärke des neuen Gedankens war seine Allgemeinheit, mit der er alle Menschen umfaßte, seine Katholicität; seine Schwäche, daß er nur in der Gestalt der religiösen Dichtung und der Form der Offenbarung in das Bewußtseyn trat. Er stellte ganz correct den Geist in Gegensatz zur Natur; denn die menschliche Freiheit wird nur geboren aus der Verneinung der natürlichen Gebundenheit; aber wegen seiner Erstarrung in der Offenbarungsform vermochte er nicht, diesen Gegensatz wiederum aufzuheben, und so fixirte sich in der christlichen Welt der Dualismus von Leib und Seele, Diesseits und Jenseits, Welt und Gott. Zwar vollzieht sich die Aufhebung dieses Gegensatzes in einer der Hauptlehren des Christenthums, in der von der Menschwerdung Gottes; aber, da es sich dabei nur um ein einziges wundervolles Factum handelt, an dem alle übrigen Menschen nur mittelbar durch den Glauben und die Gnade theil-

nehmen, so ist damit zunächst nur dem Gefühle Befriedigung, jedoch dem Denken kein Anknüpfungspunkt gegeben, und es bleibt bei dem Gegensatze.

Wiederum auch ordnete sich das philosophische Denken der jugendkräftigen Religion unter und trat als theologisches und scholastisches in den Dienst der Kirche, bis es, während die Kirche allmählich mehr und mehr abwirthschaftete, seinem eigenen Genius sich hingab, und schließlich, erstarkt durch die Wiederbelebung der klassischen Studien, nicht nur den innersten Kern des Christenthums zu Tage förderte, sondern zu wesentlich neuer Erkenntniß vorschritt.

Es entsprach echt-christlicher Weltverneinung, als Cartesius alles von außen Kommende, alles Sinnliche für das Gebiet des Irrthums erklärte; aber das feste Land, das er, ein Columbus des Geistes, im Meere des Zweifels entdeckte, war nicht mehr irgend ein geoffenbartes Seyn, sondern das Selbstbewußtseyn, die unmittelbare und unumstößliche Thatsache des eigenen Empfindens, Wahrnehmens und Denkens, welches Alles er unter dem Namen „cogitare" zusammenfaßte. Indem er so das Denken für die Grundthatsache erklärte und die Forderung stellte, daß alles andere Wissen, aus ihr abgeleitet, nur dann für sicher erachtet werden könnte, wenn es ebenso klar und deutlich erkannt wäre, wie diese Grundthatsache selbst, setzte er, wiederum echt-christlich, den Primat des Geistes in seiner Innerlichkeit vor dem auf einander Bezognen, der Natur, fest, aber auf eine ganz neue, selbständige und freie Weise, von innen heraus, fußend auf das Denken und sonst nichts. Hiermit war denn auch zu allererst das Problem einer Erkenntnißlehre in der Art aufgestellt, daß sie Ausgangspunkt und Grundlage aller anderen Forschung werden mußte. Wenn aber der Beginn dieses Philosophirens kritisch war, so war der Fortgang dogmatisch. Schon, indem Cartesius die unmittelbar selbstgewisse Thatsache des Denkens so formulirte: Ich bin denkend, ich bin res cogitans, fügte er etwas Neues, das Seyn hinzu, ohne es aus dem Denken, das ihm allein übrig geblieben war, abzuleiten, zu begründen. Denn

im blos selbstgewissen Denken liegt es nicht bereits, sondern es schließt vielmehr die fernere Behauptung in sich, daß dem Denken ein Seyn, dem Wissen eine Realität entspricht, die an sich, und von der das objectiv im Bewußtseyn Enthaltene nur ein Abbild ist. Eine solche Behauptung konnte, nachdem Cartesius vollkommen richtig das Denken ganz einsam auf sich selbst gestellt hatte, nur wiederum aus dem Denken hervorgehen, und aus ihm als begründet nachgewiesen werden. Die Behauptung ist wahr, aber so, wie sie aufgestellt ist, rein dogmatisch, und ebenso verhält es sich mit der ferneren, daß der Idee Gottes eine ihr gleiche oder sie überragende Ursache nothwendig entspreche; denn diese Nothwendigkeit ist freilich als eine innere vorhanden, aber sie bleibt so lange dogmatisch, bis ihre Berechtigung aus dem Wesen des Bewußtseyns begriffsmäßig abgeleitet ist. Hierzu ist aber bei Cartesius auch nicht einmal ein Anfang gemacht; denn es fehlt jede wahrhafte Einsicht in die Functionen des Bewußtseyns, und statt einer solchen finden sich nur dualistische Vorstellungen von Leib und Seele, von denen die Seele in der Zirbeldrüse wohnen, und der Leib mit ihr durch die Bewegungen von Lebensgeistern (spiritus animales), welche, atomistische Körperchen (corpora tenuissima), die Nerven erfüllen, in Verbindung stehen soll. Diese Untersuchungen sind im Einzelnen reich an interessanten und geistvollen psychologischen Bemerkungen, die unmittelbar aus der inneren Erfahrung stammen, die versuchte Begründung derselben indessen hat keinen Erkenntnißwerth.

Diese Phantasieen weist Spinoza, übrigens auf Cartesischem Denken fußend, zwar zurück und sucht zu einer Einheit von Leib und Seele zu gelangen, indem er sie auffaßt als dasselbe Ding, betrachtet unter zwei Attributen Gottes, dem Denken und der Ausdehnung. Aber abgesehen davon, daß die Einheit sich hier lediglich in der auch nur dogmatisch angenommenen causa sui vollzieht, hat auch der bloße Parallelismus von Denken und Ausdehnung einen ganz formalen Charakter und eröffnet keine Einsicht in den inneren Zusammenhang. Die monistische Weltauffassung Spinoza's ist ein großartiges, im Einzelnen aus den

dogmatisch angenommenen Grundbegriffen mit vollendeter Consequenz entwickeltes objectives Spiegelbild des Bewußtseyns, und als solches wahr; aber es ist ein Spiegelbild eines Bewußtseyns, dem seine Functionen unbekannt waren, und so mußte es nothwendig dogmatisch seyn, und einer Bewegungslehre, die nur aus der Erkenntniß des Bewußtseynsprozesses geschöpft werden kann, entbehren.

Cartesius hatte, absehend von allem durch die Sinne vermittelten Bewußtseynsinhalt, das Bewußtseyn selbst zur Quelle der Erkenntniß erhoben, dann aber — und hierin folgte ihm Spinoza — ohne Weiteres aus dieser Quelle geschöpft, im guten Glauben, daß sie die Quelle der Wahrheit sey. Kant ging weiter, er forderte vor allem Gebrauch der reinen, aus sich selbst schöpfenden Vernunft zu metaphysischen Constructionen eine Voruntersuchung, in wieweit sie dazu vermögend sey, eine Selbstprüfung des Erkenntnißvermögens rücksichtlich seiner Leistungsfähigkeit und der ihm gesteckten Grenzen. Der Gewinn dieser Untersuchung war ein bedeutender Fortschritt in der Selbsterkenntniß des Bewußtseyns und, trotz scheinbarer Einschränkung unseres geistigen Vermögens, eine große Eroberung für die Domäne der freien Subjectivität. Kant trug die Leuchte des Selbstbewußtseyns in die dunkelste Region des Geistes, in die der sinnlichen Wahrnehmung, in der zuerst, anscheinend ohne unser Zuthun, uns Gegenstände gegeben werden, die am schwersten erforschliche deshalb, weil in ihr unmittelbar von einer Thätigkeit des Subjects nichts gewußt wird; und er erkannte, daß Raum und Zeit, die unerläßlichen Formen, in denen uns Gegenstände gegeben werden, nicht selber gegeben, sondern ursprünglich dem Bewußtseyn angehörig, subjective Anschauungsformen sind, die nicht einen an sich seyenden Bestandtheil der Erfahrung, sondern ihre subjective Voraussetzung bilden. Er erkannte ferner, daß das Subject nach a priori ihm eigenen, gesetzgebenden Begriffen die Gegenstände der Erfahrung mit innerer Nothwendigkeit ordnet und versteht, daß sonach sowohl die Receptivität der Sinnlichkeit, durch welche wir Gegenstände

der Erfahrung erhalten, als die Spontaneität des Verstandes, durch welche wir sie begriffsmäßig auffassen, beide wesentlich subjectiv und beide nothwendig auf einander angewiesen sind. Das Ding an sich, das unsere Sinnlichkeit allererst afficirt und dadurch zu bestimmten Erfahrungen disponirt, die Materie zu unseren einzelnen sinnlichen Empfindungen hergiebt, lag nun ganz außerhalb der Grenzen der Erkennbarkeit; denn ein wirkliches Object, ein Gegenstand der Erfahrung konnte nur in den subjectiven Anschauungsformen Raum und Zeit gegeben werden; die reinen Begriffe des Verstandes aber waren ebenso ungeeignet, dem Bewußtseyn einen übersinnlichen Gegenstand zu verschaffen, weil sie nur in Anwendung auf Gegenstände einer wirklichen oder möglichen Erfahrung Sinn und Geltung hatten. Die ganze bisherige Dogmatik war damit zerstört, und das Bewußtseyn reicher, verjährter Besitzthümer beraubt, aber dieses Opfer kam dem nun ganz auf sich selbst gestellten Subjecte zu Gute. Das Ding an sich war nicht mehr erkennbar, aber es hielt auch das Subject nicht mehr in Abhängigkeit, vielmehr wurde es die feste Burg des gläubigen Bewußtseyns, das, seiner Freiheit im Handeln nach eigenen, sittlichen Grundsätzen gewiß, darin nun keineswegs beirrt wurde, weder durch die Mechanik der Natur, die sich ja nur in den Erscheinungen kundgab, das Ding an sich aber nicht offenbarte, noch durch die anfechtbaren und unsicheren Constructionen der speculativen Dogmatik, vielmehr in dem Dinge an sich einen starken Widerhalt und eine unzerstörbare Gewähr für seine Ideen fand.

Es ist die herrschende Auffassung, die Kantische Denkweise als eine wesentlich neue der Cartesianisch-Spinozistischen entgegenzusetzen, den Kriticismus in stricten Gegensatz zu dem voraufgegangenen Dogmatismus zu stellen. Indessen, wenn man unter Kriticismus die Richtung versteht, das Bewußtseyn vorab zum Gegenstande der Selbsterkenntniß zu machen, und an dem dadurch gewonnenen Maßstabe alle andere Erkenntniß zu prüfen, so ist bereits Cartesius ein entschieden kritischer Philosoph, und Kant andrerseits auch noch

ein dogmatischer; denn sein Ding an sich, das zwar nicht erkennbar, aber doch gesetzt ist, wird unmittelbar vom Bewußtseyn aus innerer Nothwendigkeit angenommen, jedoch keineswegs aus ihm abgeleitet. So ist vielmehr zu sagen, daß Cartesius und Kant eine wesentlich gleiche Richtung in ihrem Denken verfolgen, und daß nur Kant in dieser Richtung weiter vorgeschritten ist. Auch tritt der alt-christliche Dualismus, der in Cartesius' Denken sich zeigte, wiederum bei Kant unverkennbar hervor, ja in verschärfter Weise. Denn, wenn Cartesius unseren durch die Sinne vermittelten Bewußtseynsinhalt nur für ein Gebiet des Irrthums und Zweifels erklärte, in dem erst die adäquate, aus dem Denken selbst geschöpfte Erkenntniß zu bestimmen habe, was wahr und was falsch sey, so entzog Kant diesem Gebiete allen Anspruch auf Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit dem Dinge an sich, indem ihm die darin uns gegebenen Gegenstände, ganz abhängig von den subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit, nur noch Erscheinungen, Objecte für uns waren. Das Interesse, was ihn dabei leitete, war, gerade wie bei Cartesius, der auf sich selbst ruhende Geist, die Freiheit, und indem dieser Geist seine wahre Heimath in einer übersinnlichen, obwohl auf keine Weise erkennbaren, Welt fand, war der Gegensatz zwischen ihm und der Sinnenwelt der denkbar schroffste.

Bei diesem Gegensatze nun wird sich das Bewußtseyn nimmer beruhigen können; es hat den unbezwinglichen Glauben, daß unsere Sinnenwelt wahr ist. Dies zwar ist eine leicht zugängliche und allgemein zugestandene Wahrheit, daß uns in der Sinnenwelt die Dinge nur nach ihrer äußeren Erscheinung gegeben werden, nur soweit die den Sinnen von ihnen übermittelten Data reichen; daß aber die Dinge, soweit sie uns solchergestalt erscheinen, auch sind abgesehen von unserer Wahrnehmung, und daß ihre causale Beziehung auf einander so, wie in unserem Bewußtseyn, auch in Wirklichkeit vor sich geht, dies ist dem Bewußtseyn eine durch nichts zu überwältigende Ueberzeugung, dieser Glaube ist stärker als alle Deduction. So führt denn auch die Kantische Lehre

von dem bloß subjectiven Werthe der empirischen Thatsachen nur ein theoretisches Daseyn in den Büchern, in das Leben aber hat sie durchaus keinen Eingang gefunden; und auch diejenigen, die ihr ausgesprochen angehören, zeigen meistens eine starke Neigung zur Rückfälligkeit in den naiven Glauben an die Realität der Erscheinungen und lassen, wenn sie von dem Einzelnen reden, wenig spüren von der kritischen Philosophie, der sie im Allgemeinen zustimmen. Dieser allgemeine Glaube, diese deutliche, wenn auch zunächst unbewiesene Aussage des Bewußtseyns, erregt schon für sich allein sehr berechtigten Zweifel an der Richtigkeit der Kantischen Lehre. Denn der Glaube, d. h. die unmittelbare, aus dem Gefühl innerer Nothwendigkeit hervorgehende Zustimmung des Bewußtseyns zu einem Satze, ist die Substanz aller Wahrheit und Erkenntniß. Der Glaube ist nicht für sich allein Erkenntniß, aber es giebt keine wahre Erkenntniß ohne ihn. Es ist dasselbe Bewußtseyn, welches rein aus sich, nach seinen eigenen Gesetzen, Begriffen, einen Satz formal deducirt, und welches diesen Urtheilen, wiederum seinem eigenen Wesen entsprechend, substantiell zustimmt. Beide Momente müssen zusammentreffen und zusammenstimmen, um eine wissenschaftliche Erkenntniß zu erzeugen, aber der Glaube kann sich behaupten und wahr seyn auch ohne begriffliche Bestätigung, eine Deduction jedoch, die keinen Glauben findet, ist haltlos. Der Glaube, den die Wissenschaft zu bekämpfen hat, ist der blinde, der vielmehr auf Autorität und Ueberlieferung beruht, als auf der freien Zustimmung des Gewissens, wenn sie aber auch diesen anficht, dann löscht sie ihr eigenes Lebenslicht aus und läuft Gefahr, führerlos sich zu verirren, Denkgebilde zu erzeugen, die in bloß formaler Consequenz den Schein der Wahrheit haben, während sie von der Wahrheit selbst sich weit entfernen. Der Glaube geht daher in der geschichtlichen Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntniß stets voran und begleitet sie auch auf allen ihren Wegen, er ruft, dieser seiner eigenen Erfüllung bedürftig, sie selbst hervor; sie kann ihn bestätigen oder berichtigen, jedenfalls muß sie ihn gewinnen; im Widerspruche mit ihm ist sie

machtlos. Alle wesenhaften Fortschritte der Erkenntniß beruhen auf der genialen Initiative der innerlich treibenden Macht des Glaubens, und gerade bei Kant war dies in hohem Grade der Fall. Es war ein mächtiger Aufschwung des Glaubens an sich selbst und die auf sich ruhende Macht des Geistes, der ihn antrieb, alles aufzuheben, was eine Schranke der Freiheit, des Selbstseyns, bildete, alles, was als seyend angenommen wurde, ohne aus dem Bewußtseyn selbst hergeleitet zu seyn. Es war diese Macht des ideellen Glaubens, die ihn hineintrieb in den Widerspruch mit dem allgemeinen Glauben, und ihm auch die Widersprüche verdeckte, die dabei nothwendig in sein Denken Eingang finden mußten.

Diese logischen Widersprüche bei Kant kommen alle auf einen zurück: daß nemlich ein Grundverhältniß zwischen dem erkennenden Subjecte und dem Dinge an sich angenommen wird, welches, aller Empirie vorausgesetzt, doch aber auf keine andere Weise als empirisch vorgestellt oder gedacht werden kann; denn wenn, wie Kant sagt, der Raum unsere subjective Beschaffenheit ist, von Objecten afficirt zu werden und dadurch Gegenstände der Anschauung zu erhalten, wobei doch die afficirenden, aller Erfahrung voraufgehenden Objecte nur das Ding an sich seyn können, so ist hier offenbar eine Beziehung des Thuns und Leidens von Ding zu Ding gedacht, wie sie nur in einer empirischen Anschauung gegeben werden kann, bei der dann nothwendig sowohl das Ding an sich, als das erkennende Subject — in Widerspruch mit dem Grundgedanken des Systems — in die Reihe der empirischen Gegenstände treten. In Betreff des erkennenden Subjects ergiebt sich letzteres bei Kant auch, indem er ausdrücklich den Raum eine menschliche Anschauungsform nennt und sagt, daß „wir nichts kennen als unsere Art, sie (die Gegenstände) wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß"; denn der Mensch, mit dem hiernach das erkennende Subject gänzlich zusammenfällt, ist offenbar ein empirischer Gegenstand.

Es ergiebt sich hieraus, daß die Erregung unserer Sinne von außen, die in der That aller Erfahrung voraufgeht, nothwendig empirisch aufgefaßt werden muß, und daß somit die empirische Gegenständlichkeit auch mehr für uns seyn muß, als bloß subjective Erscheinung, nemlich Offenbarung einer an sich seyenden Wirklichkeit, die in der causalen Beziehung von Ding zu Ding, in der auch das erkennende Subject nur ein empirischer Gegenstand, ein Mensch, ist, die thatsächliche Voraussetzung all unseres Bewußtseyns bildet, ob sie gleich auch als solche nur im Bewußtseyn und durch das Bewußtseyn uns klar wird. Der Grund, aus dem Kant zu einem anderen und widerspruchsvollen Resultate kam, war der dogmatische Rest in seinem Denken, das Ding an sich, welches er jenseit der Erscheinung setzte, während es in Wahrheit mit ihr zusammenfällt. Daß er überhaupt das Ding an sich setzte, obwohl uns in der Erfahrung nur Erscheinungen gegeben werden, war noch nicht widerspruchsvoll; denn warum sollte uns eine höhere Function des Denkens nicht darüber belehren, daß unsere Anschauungen nur Gegenstände von subjectivem Werthe enthielten, und warum nicht aus eben dieser Quelle der Gedanke des Dinges an sich fließen, das zwar nicht erkannt werden könne, aber doch nothwendig gedacht werden müsse? Allein dieser Satz durfte dann nicht einer deutlichen Aussage des Bewußtseyns widersprechen. In der That jedoch setzt das Bewußtseyn zwar nothwendig das Ding an sich, aber nicht in Widerspruch mit seinem Erkenntnißinhalte, sondern in Uebereinstimmung mit demselben. Diesen Punkt verfehlte Kant, nicht weil er im Kriticismus zu weit, sondern weil er nicht weit genug darin ging. Das erkennende Subject ist selbst und allein das Ding an sich, und obwohl einerseits, durch seine Endlichkeit bedingt, ganz und gar empirisch, andererseits durch und durch mit seinem Bewußtseynsinhalte identisch und dessen absolute, obwohl nur nachschöpferische Quelle; das Seyn, das es sich selbst voraussetzt, ist es wiederum selbst, aber als Urseyn in einer ursprünglichen schöpferischen Function, die nicht weiter erkennbar ist, als sie a posteriori im Bewußtseyn wiederum offenbar wird.

Es ist nicht die Absicht, diesen Gedanken hier weiter zu entwickeln; eine Darstellung desselben in besonderer Beziehung auf den Naturprozeß hat der Verfasser, worauf an dieser Stelle hinzuweisen gestattet seyn möge, in einer neuerlich publicirten Schrift*) versucht. Nur die Stellung dieses Gedankens zu anderen Standpunkten, insbesondere der kritischen Philosophie, sey noch einigermaßen näher erörtert. Er hebt, abweichend von der Kantischen Denkweise, die Discrepanz zwischen Ding an sich und Ding für uns auf, indem er den naiven Glauben bestätigt, daß das Ding für uns auch das Ding an sich sey, ob es gleich als solches nur insofern erkennbar wird, als die Natur unseres Bewußtseyns es gestattet. Er weist dies indessen, frei von aller Dogmatik, lediglich aus dem Bewußtseyn selbst nach, und steht deshalb mit dem Wesen der kritischen Philosophie mehr im Einklang als diese selbst, welche in dogmatischer Weise ein unbegreifliches, aus dem Bewußtseyn gänzlich herausfallendes Ding an sich setzt. Er steht ferner ganz auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie, insofern er die Selbsterkenntniß des Bewußtseyns als Grundlage aller anderen Erkenntniß fordert. Er geht weiter als sie, indem er dem Bewußtseyn die Potenz nicht bloß menschlicher, sondern absoluter Wahrheit vindicirt, aber er ist wieder ganz mit ihr in Uebereinstimmung, indem er Kenntniß und stete Berücksichtigung der durch unsere endliche Natur bedingten Grenzen unserer Erkenntniß für unerläßlich hält, um weitreichende Irrthümer fern zu halten.

Der Mangel dieser Kritik ruft philosophische Constructionen in's Leben, die bei aller Genialität der Conception nothwendig die Wahrheit verfehlen müssen, weil sie auf Unternehmungen sich einlassen, die außerhalb der Grenzen unserer Intelligenz liegen. Wenn das Bewußtseyn sich als das Allgemeine und Absolute erkennt und den Denkprozeß als den Weltprozeß, so darf es doch nicht vergessen, daß es andererseits menschliches Bewußtseyn ist und, als solches endlich bedingt, die Dinge nicht

*) Das Gesetz der Causalität in der Natur von Robert Schellwien. Berlin 1876 bei G. W. F. Müller.

ursprünglich erzeugt, sondern nach äußerlich gegebenen Daten nachbildet, daß es vom Nichtwissen zum Wissen, von der Gebundenheit zur Freiheit aufsteigt, vom Gegebenen auf den Grund zurückgeht, und auch in seiner freien Thätigkeit immer nur Gegebenes reproducirt, um es in der Wiedererschaffung aus sich selbst nicht neu zu erzeugen, sondern als seyend zu begreifen. So ist denn freilich Fichte im Recht, wenn er das Ich, das freie Selbst, als absolutes Princip erfaßt, aber dieses Selbst offenbart sich in unserem Bewußtseyn nicht an erster, sondern an zweiter Stelle, und es ist ihm unmöglich, das Nicht-Ich ursprünglich aus sich herauszuspinnen, da es ihm vielmehr gegeben seyn muß, damit es a posteriori von ihm wiederum auch als Ich erkannt werde. Und nicht minder ist Hegel unanfechtbar, wenn er die Identität von Seyn und Denken behauptet und in der Bewegung des Geistes die des Seyns erkennt, aber es ist ein Wahn, daß in unserem Bewußtseyn das Urseyn und der Urprozeß unmittelbar und in adäquater Weise offenbar werde, und aus diesem Wahn entspringt eine theils phantastische, theils dogmatische Speculation, die weder dem Bewußtseyn noch dem Seyn vollkommen gerecht wird. Dem gegenüber kann nicht entschieden genug auf die Kantische Lehre zurückgewiesen werden, daß all' unser Wissen mit der Erfahrung anhebt und auch in allem Fortgange immer nur die Erfahrung zum Gegenstande haben kann.

Es erübrigt noch, die der oben betrachteten gerade entgegengesetzte Richtung in's Auge zu fassen, die sensualistische und empiristische. Dieser nun ist der Vorwurf nicht zu machen, daß sie die Grundlage all' unseres Wissens, die in der Sinnlichkeit geoffenbarte Realität verkennt; sie würdigt sie vielmehr in solchem Maße, daß sie gar nicht darüber hinausgehen will, und, so vielfach sie sich auch Hypothesen und Annahmen gestattet, die weder in einer Erfahrung gegeben sind, noch in einer solchen vorkommen können, doch immer steif und fest behauptet, daß alles dies aus der Erfahrung geschöpft sey. Es ist dagegen nichts einzuwenden, so lange es sich um empirische Erkenntniß

und insbesondere um Naturwissenschaft handelt; das Denken, wenn anders es ein gesundes und energisches ist, thut dabei doch seine Schuldigkeit, wenn es sich auch selber nicht kennt. Aber anders stellt sich die Sache, wenn diese Richtung zu philosophiren beginnt und nunmehr aus der sinnlichen Erfahrung eine Weltlehre construirt, in der sie Alles zu erklären unternimmt, das Seyn und das Werden, die Natur und den Geist, Anfang und Ende, Ursprung und Entwickelung. An ein solches Unternehmen kann freilich nur gehen, wer vollständig sattelfest in der Unkenntniß des Bewußtseyns als solchen, wem nie eine Ahnung von kritischer Philosophie aufgegangen ist. Denn nur so ist es möglich, das, was allerdings der Anfang für unser Bewußtseyn ist, auch für die Grundthatsache des Seyns zu nehmen, und nur dann kann man glauben, daß das fertige Seyn, wie es durch äußere Data unserem sinnlichen Bewußtseyn vermittelt wird, nicht nur sich selbst, sondern auch sein Werden zu enthüllen vermag, indem man kritiklos und rein dogmatisch Bestimmungen des Bewußtseyns, die aus ihm selber stammen, als ontologische Kategorien anwendet, ohne zu fragen, was daran nur unserem, dem menschlichen Bewußtseyn eigenthümlich, und was von absoluter Geltung ist. So ist es in unserer endlichen Natur begründet, daß *unser* Bewußtseyn vom Gegebenen auf den Grund, das Selbst, zurückgeht und in der fortschreitenden Bethätigung desselben stufenweise vom Nichtwissen zum Wissen aufsteigt, aber dieser Bewegungsprozeß gestattet keine Anwendung auf das Urseyn und den Urprozeß, und wenn er kritiklos dennoch darauf angewendet wird, so bildet sich die irrthümliche und zur Zeit sehr populäre Auffassung, daß *alle* Entwickelung sich schlechthin in aufsteigender Richtung bewege, wobei das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren, Seyn aus Nichtseyn, hervorgehe. Dieses unkritische Philosophiren, welches den Gang *unseres* Bewußtseyns, vom Nichtwissen zum Wissen aufzusteigen, zu einem Kanon der Weltevolution erhebt, zeigt sich in den verschiedensten Gestalten, und wenn es die empirische Grundlage verläßt, ist jede Abenteuerlichkeit von ihm zu erwarten. Wenn

dann das Unbewußte, ein X, zum Principe gemacht wird mit gleichzeitiger Enthebung von jeder Verpflichtung, dieses Unbewußte in Bewußtseyn umzusetzen, so läßt sich freilich aus der Zauberphiole dieses Unbekannten alles Mögliche und Unmögliche herausholen, und in diesen willkürlichen Evolutionen findet der blühendste Unsinn eine ebenso bereite Stelle, wie irgend ein geistreicher Einfall. Demgegenüber verdient die Hegel'sche Dialektik, ob sie gleich auf demselben Scheine beruht, daß eine Bewegung, die nur unserem Bewußtseyn zukommt, ein Weltprozeß sey, eine ganz andere Würdigung. Diese beruht auf einer tiefen Intuition in das Wesen des Geistes. Es ist die Natur unseres Bewußtseyns, daß sich dem Gegebenen das freie Bewußtseyn gegenüberstellt und dann in fortschreitender Denkthätigkeit diesen Gegensatz aufhebt. Wenn Hegel nun diesen steten Widerspruch und seine continuirliche Aufhebung zum allgemeinen und absoluten Bewegungsgesetze erhob, so war dies freilich ein Irrthum, aber ein großartiger und großartig war die Methode, die doch immerhin wahrhaft aus dem Geiste stammte und dem Wesen desselben auch vielfach gerecht wurde.

Die sensualistisch-empiristische Denkweise zählt heute nur noch wenige Vertreter, die mit alter Sicherheit auf ihrem Standpunkte verharren. Die Behauptung, daß sich das Bewußtseyn naturalistisch erklären lasse, wird gegenwärtig kaum noch vernommen, ja von gewichtiger Seite ist im empiristischen Lager selbst der Satz ausgesprochen worden, daß die Naturwissenschaft hier eine unüberschreitbare Grenze, daß die Vorgänge des Bewußtseyns kein Analogon in dem Naturprozesse fänden. Zudem ist die Einsicht gewachsen, daß die Naturwissenschaft Hypothesen nicht entbehren kann, die entschieden auf Uebersinnliches hinweisen. So ist es gekommen, daß auch die Anhänger des Empirismus sich wieder zur Philosophie zurückgewendet haben, nicht freilich aus einer großen inneren Initiative, sondern vielmehr aus Verlegenheit und Bedrängniß, und dem entspricht auch das Resultat: ein schwächlicher Compromiß, ein skeptisches Tasten, ein endloses Argumentiren, das mit den scharfsinnigsten Hypo-

thesen doch nicht verdecken kann, daß ihm die Seele fehlt. Dieses Philosophiren, das sich mit Vorliebe „exactes" nennt, schließt sich vornemlich an Kant an, aber freilich nicht an den wahren, sondern den mißverstandenen Kant. Kant befindet sich allerdings mit dem Empirismus, soweit dieser in gutem Rechte, in voller Uebereinstimmung, indem er unsere Erkenntniß auf Gegenstände beschränkt, die in einer wirklichen oder doch möglichen Erfahrung gegeben sind oder gegeben werden können; aber das Empirische und das Transscendentale mit einander zu vermischen, lag ihm durchaus fern, obwohl er, wie gezeigt worden, durch einen Mangel in der Grundlage seines Denkens einer solchen Vermischung Vorschub leistete. Diese Vermischung beider Momente ist nun aber der herrschende Charakter des modernen, auf Kant sich beziehenden Philosophirens; wobei denn auch die Kantische Lehre, daß die empirischen Dinge nur subjective Erscheinungen seyen, Aufnahme findet, aber in einer veränderten, physiologisch-empirischen Gestalt, und nun ein Freibrief dafür wird, hinter den Erscheinungen allerlei hypothetische Realitäten zu setzen, wäre es auch ein Raum von mehr als drei Dimensionen, oder die Annahme, daß nicht unser Kopf im Raume, sondern der Raum im Kopfe, und daß deshalb die wirklichen Dinge von so ungeheuerer Größe anzunehmen wären, daß unser ganzer Anschauungsraum im Kopfe auch wirklich Platz fände. Diese Halbphilosophie, die immer auf der Grenze schweift, ohne in dem einen oder dem anderen Gebiete heimisch zu seyn, führt beständig Contrebande aus dem einen in das andere hinüber — insoweit sie nemlich über das Fachwissenschaftliche, welches als solches der Philosophie auch entrathen kann, hinausgeht. Soll wirklich wieder Philosophie in Wissenschaft und Leben die Führung gewinnen — und es wäre aus vielen Gründen, auch praktischen, wohl Zeit dazu — so wird sie anders geartet seyn müssen als diese „exacte".

In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie.

Eine Replik von H. Ulrici.

Unter obigem Titel hat Hr. Dr. Avenarius dem vierten Heft der von ihm redigirten „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" eine Entgegnung auf meinen Artikel: „Ueber eine neue Species von Philosophie" (Heft 2, Bd. 70 dieser Zeitschrift) beigefügt, welche, gegenüber meinem kurzen, durchaus objectiv gehaltenen Aufsatze, nicht nur durch ihre Länge, sondern durch ihren gereizten Ton, durch Einmischung persönlicher Ausfälle gegen mich und sogar durch einige (leider verunglückte) Witzversuche sich auszeichnet.*) Er faßt meinen Artikel von Anfang an falsch auf, indem er in ihm nicht sowohl eine philosophische Kritik, als vielmehr einen „affectiven Angriff" auf seine Zeitschrift sieht. Er ist aber in Wahrheit weder das Eine noch das Andre: keine Kritik, denn ich kritisire den Inhalt seiner Zeitschrift nicht; und noch weniger ein affectiver Angriff, denn ich war weder in Affect als ich ihn schrieb, noch greife ich ihn und seine Zeitschrift selbst an. Mein Artikel ist und sollte nichts andres seyn als ein Protest gegen die Anmaßung, die im Titel seiner Zeitschrift, in den Worten „für wissenschaftliche Philosophie" liegt. Und demgemäß suchte ich nachzuweisen, daß es schon eine Anmaßung sey, mit dieser Bezeichnung jede andre Philosophie und philosophische Richtung für unwissenschaftlich zu erklären; daß der Titel aber auch darum eine Anmaßung involvire, weil noch keineswegs feststehe und weder von ihm noch seinen Mitarbeitern erwiesen sey, daß „Wissenschaft nur soweit möglich ist, als Erfahrung die Grundlage bildet".

*) Zu seiner Beruhigung erkläre ich hiermit wiederholt und ausdrücklich, daß ich in der That „weit entfernt" war und bin, die Absicht der Reclame als Motiv für die Wahl des Titels seiner Zeitschrift (Vierteljahrsschrift für „wissenschaftliche" Philosophie) auch nur hypothetisch anzunehmen. Die Spitze meiner Bemerkung, daß eine solche Annahme „heutzutage nicht schlechthin unmöglich" sey, war nicht gegen ihn, sondern gegen die mehr und mehr um sich greifende Unsitte, auch für wissenschaftliche Schriften Reclame zu machen, gerichtet.

Weil dieß noch keineswegs feststeht, habe ich behauptet, daß die Vierteljahrsschrift, sofern sie dennoch von dieser Annahme „ausgehe" und nur „solcher Philosophie dienen" wolle, welche gemäß dieser Annahme Wissenschaft sey, eben damit von einer bloßen, wissenschaftlich unerlaubten Voraussetzung ausgehe. Hr. Avenarius bemerkt dagegen: „So viel wird Hr. Ulrici wohl selbst gewußt haben, daß ein Prospect keine logischen und methodologischen Erörterungen zu bringen, sondern nur den Standpunkt und zwar möglichst kurz zu bezeichnen pflegt." Das habe ich allerdings gewußt. Aber wenn es erst „logischer und methodologischer Erörterungen" bedarf, um den eingenommenen Standpunkt zu rechtfertigen, so ist es eine Anmaßung, von diesem erst zu rechtfertigenden Standpunkt aus jeden andren philosophischen Standpunkt für unwissenschaftlich zu erklären und damit jeder Philosophie, die von dieser „Voraussetzung" nicht ausgeht, die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Hat und gedenkt die Vierteljahrsschrift ihren Standpunkt erst zu begründen, so durfte sie sich ihren Titel erst geben, nachdem sie nachgewiesen, daß ihre oder die von ihr vertretene Philosophie die allein wissenschaftliche sey. —

Es war nur eine nähere Ausführung meines Einwands, wenn ich weiter behauptete: die Philosophie habe zuerst und vor Allem die Frage zu beantworten, ob überhaupt und wie und wodurch sich etwas beweisen, begründen, rechtfertigen lasse. Ist ein willkürlich angenommener Standpunkt kein wissenschaftlicher, ist vielmehr auch erst der „Standpunkt" zu begründen, so kann vor Erörterung und Entscheidung jener Frage von einem Standpunkt überhaupt wissenschaftlich nicht die Rede seyn. Es genügt mithin keineswegs, wenn jetzt Hr. Avenarius die Erörterung jener Frage in der Vierteljahrsschrift uns in Aussicht stellt. Außerdem leuchtet ein, daß diese erkenntnißtheoretische Grund- und Urfrage, von deren Lösung es abhängt, ob überhaupt von Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht „auf Grundlage der Erfahrung" sich lösen läßt, sondern über die Erfahrung hinausgeht, da es ja von der Entscheidung derselben

erst abhängt, ob die sog. Erfahrung als Grundlage der Wissenschaft sich nachweisen lasse und ob sie überhaupt irgend welchen wissenschaftlichen Werth habe, — d. h. es leuchtet ein, daß die Entscheidung jener Frage auf und von dem „Standpunkt" der Vierteljahrsschrift unmöglich ist. Und das war es, was ich Hrn. Avenarius zu bedenken geben wollte. —

Anknüpfend an seine Erklärung: „Philosophie will in erster Linie Wissenschaft seyn", habe ich gefolgert: „Aber will die Philosophie Wissenschaft seyn, — und das und nichts Andres hat sie von jeher gewollt, — so ergibt sich die Frage, nicht wie ist *wissenschaftliche* Philosophie, sondern, da unwissenschaftliche keine Philosophie wäre, wie ist *Philosophie überhaupt* möglich." Hr. A. erwidert darauf: „Aus dem Vordersatze, daß die Philosophie stets Wissenschaft seyn *wollte*, scheint sich also nach der von uns leider vernachlässigten Logik des Hrn. Ulrici zu ergeben, daß Philosophie stets Wissenschaft *war*. Nach meiner allerdings nicht auf dem Boden der Ulrici'schen Logik erwachsenen Ansicht scheint aber Etwas-seyn-*wollen* und Etwas-seyn, Etwas-leisten-*wollen* und Etwas-geleistet-*haben* nicht so ganz identisch." Von diesem selbstverständlichen Satze macht er dann die seinem Standpunkt entsprechende Anwendung auf die Metaphysik (S. 556 f.). Schade nur, daß ich diesen selbstverständlichen Satz mit keinem Worte bestritten habe. Meine Zwischenbemerkung, daß die Philosophie von jeher habe Wissenschaft seyn *wollen*, auf welche allein Hrn. A.'s geifernde Gegenrede sich stützt, nimmt ja nur Bezug auf eine historische Thatsache, um dadurch die Folgerung, auf die es mir allein ankam und die Hr. A. nicht bestreitet, zu begründen, nämlich daß es demnach nicht, wie Hr. A. will, darum sich handle, wie *wissenschaftliche* Philosophie möglich sey, sondern darum, wie *Philosophie* überhaupt möglich sey. Außerdem beachtet Hr. A. merkwürdiger Weise nicht, daß die Prämisse, von der ich ausgehe, nur *seine eignen* Worte wiederholt. Hr. A. erklärt ja, wie bemerkt, selbst: „Philosophie *will* in erster Linie Wissenschaft seyn"; und das *will* also doch wohl auch *seine*

Philosophie. Will sie das seyn, folgt aber aus dem Seynwollen noch keineswegs, daß man das auch ist, was man seyn will, so gilt diese Folgerung — nicht nur nach meiner, sondern hoffentlich auch nach seiner Logik — doch nicht bloß für die bisherige, sondern auch für seine eigene und jede zukünftige Philosophie. Auch seine Philosophie hat erst zu beweisen, daß sie Wissenschaft nicht bloß seyn will, sondern wirklich ist. Und folglich ist es wiederum nur eine Anmaßung, wenn Hr. A. durch den Titel seiner Zeitschrift seine Philosophie ohne Weiteres für Wissenschaft erklärt.

Hr. A. bringt zwar, wie gesagt, keinen Beweis für die alleinige Wissenschaftlichkeit der Erfahrungsphilosophie, stellt indeß doch wenigstens zwei Bedingungen auf, welche „zur Constitution aller Wissenschaft, deren Begriffe nach, erfüllt seyn müssen". Die erste derselben und somit das erste Erforderniß aller Wissenschaft ist nach ihm „die begriffliche Erfassung und Gliederung des Materials". Dagegen habe ich eingewendet: Es verstehe sich zwar von selbst, daß die Wissenschaft das Material „begrifflich" zu erfassen und zu gliedern habe; denn nur dadurch könne ihr Inhalt Allgemeingültigkeit erlangen. Aber es frage sich, ob und wie allgemeingültige Begriffe überhaupt und insbesondre, ob sie auf dem Wege der Erfahrung zu gewinnen seyen, da ja in der Erfahrung allgemeine, allen Objecten gemeinsame Merkmale nicht „gegeben" seyen. Hr. A. antwortet mit einer weitläuftigen Darlegung der Art und Weise, wie unsre Erfahrungsbegriffe entstehen. Sie enthält im Wesentlichen nichts Neues, und erscheint daher in jeder Hinsicht überflüssig. Denn daß wir uns mit Hülfe der Erfahrung Begriffe bilden und die „Einzelobjecte", Dinge wie Vorgänge, unter sie subsumiren, bestreite ich natürlich nicht; ich bestreite nur, daß diese Erfahrungsbegriffe, die als solche immer nur aus der Vergleichung einer verhältnißmäßig geringen Anzahl von Einzelobjecten sich ergeben haben, Allgemeinbegriffe sind. Mit andern Worten, ich bestreite, daß aus Erfahrungsbegriffen rein als solchen gefolgert werden dürfe, daß die Einzelobjecte überhaupt, alle Einzel-

objecte „begrifflich gegliedert“ seyen. Das aber muß die wissenschaftliche Philosophie annehmen, wenn sie ausführen will, was Hr. A. ihr als Aufgabe stellt, „aus den niedern Begriffen (der Specialwissenschaften) höhere abzuleiten“ und schließlich den „allgemeinsten, den Inhalt aller niederen Begriffe in sich befassenden Begriff“ und damit „eine einheitliche Weltauffassung“ festzustellen. Allerdings setzt nicht nur Hr. Avenarius, sondern jeder von uns ursprünglich voraus, daß die Einzelobjecte begrifflich unterschieden und damit begrifflich gegliedert seyen. Machten wir nicht diese Voraussetzung, hielten wir es nur für einen bloßen Zufall oder für eine vereinzelte Erscheinung, daß die Einzelobjecte, die wir kennen lernen, in bestimmten Beziehungen einander gleichen, so würden wir nie auf den Gedanken einer begrifflichen Gliederung der Dinge gerathen, nie die verschiedenen Glieder, aus denen sie besteht, wissenschaftlich zu erforschen und festzustellen suchen. Diese unwillkürliche Voraussetzung, welche nicht von der Erfahrung hervorgerufen, sondern, soweit letztere reicht, nur bestätigt wird, ist sonach im Grunde die „Grundlage“ der Wissenschaft, weil der Anlaß und Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Forschung. Aber trotz ihrer Ursprünglichkeit und Unwillkürlichkeit ist sie doch nur eine Voraussetzung, und die Wissenschaft hat mithin vor Allem darzuthun, daß und inwiefern wir zu dieser Voraussetzung berechtigt sind. So lange das nicht nachgewiesen ist, kann von einer begrifflichen Auffassung und Gliederung wissenschaftlich nicht die Rede seyn. Aber dieser Nachweis läßt sich wiederum „von der Grundlage der Erfahrung“ aus nicht führen; bis jetzt wenigstens hat ihn die wissenschaftliche Philosophie nicht erbracht.

Unter den Begriff des Begriffs subsumirt dann Hr. A. ohne Weiteres den Begriff des Gesetzes, indem er erklärt: „Ist das Erkenntnißobject ein Vorgang, so heißt der Begriff Gesetz.“ Diese Definition habe ich für ungenügend erklärt, weil der Begriff bloß dadurch, daß er statt Einzeldinge „Einzelvorgänge mit gemeinsamen Merkmalen“ umfaßt, noch nicht zum Gesetz werde. Dazu gehöre, daß die Kraft oder Thätigkeit gefunden sey, von

welcher die begrifflich verbundenen Vorgänge ausgehen, und daß dargethan sey, in welcher Weise diese Kraft wirke. Denn nur wo sie in einer bestimmten sich gleichbleibenden Weise stets und überall thätig sey, wirke sie einem Gesetze gemäß. Hr. A. beantwortet meinen Einwand indem er mich belehrt, daß die gleichbleibende Weise der Wirksamkeit sich nur erkennen lasse, wenn „die einzelnen Wirkungsweisen verglichen und die gleichen Momente zu einem Begriff gesammelt werden." Das versteht sich wiederum von selbst, das habe ich daher auch keineswegs bestritten noch bestreiten wollen. Wohl aber muß ich trotz dieser Belehrung noch immer behaupten, daß, wenn ich z. B. die einzelnen Bewegungen der Planeten um die Sonne unter den Begriff der elliptischen Form fasse oder „sammle", ich damit noch kein Gesetz constatirt habe, sondern nur einen Vorgang, der insofern ein allgemeiner (ein Begriff) ist, als er in den Einzelbewegungen der Planeten auf wesentlich gleiche Weise sich wiederholt und diese daher sich unter ihn subsumiren lassen. Ich meine, es ist klar — und das wollte ich Hrn. A. bemerklich machen, — daß von Gesetzen nur die Rede seyn kann, wenn wir annehmen (was wir allerdings gemeinhin thun), daß allgemeine Kräfte in der Natur walten und in bestimmter gleichbleibender Weise wirken. Aber eben so klar ist, daß diese Annahme nicht aus der Erfahrung stammt (wie schon Hume dargethan), sondern nur aus dem Satze der Causalität sich rechtfertigen läßt. Und daß dieser Satz kein Erfahrungssatz, sondern ein apriorischer Factor unsres Denkens ist, wird vielleicht selbst Hr. A. nicht bestreiten.

Die zweite von Hrn. A. aufgestellte Bedingung der Wissenschaft „bezieht sich auf die materiale Seite, indem sie den Inhalt betrifft, der in dem Begriffssystem gedacht wird". Demgemäß stellt er die Frage: „Welche Bedingung muß der Inhalt unsrer Begriffe erfüllen, um Wissenschaft zu constituiren?" Er antwortet: „Die Objecte, welche — nicht einen Einzelfall, sondern — den Inhalt einer Wissenschaft bilden sollen, müssen auch wirklich durch Erfahrung gegeben seyn: andernfalls erhält man nur Scheinobjecte und eine Scheinwissenschaft." Dagegen habe

ich bemerkt: Die Antwort bringe nichts Neues, denn sie wiederhole nur die fundamentale Behauptung (Voraussetzung), daß die Erfahrung die Grundlage aller Wissenschaft bilde, und implicite die zweite Behauptung (Voraussetzung), daß unsre Erfahrungsbegriffe wirkliche Allgemeinbegriffe seyen. Solle aber der Nachdruck in seiner Erklärung auf dem Worte „wirklich" beruhen, indem die Objecte „auch wirklich durch die Erfahrung gegeben seyn müßten", so mache er damit implicite einen Unterschied zwischen wirklicher und unwirklicher oder bloßer Scheinerfahrung (entsprechend der „Scheinwissenschaft"). Dann aber sey es für die Erfahrungsphilosophie die erste unerläßliche Aufgabe festzustellen, was wirkliche Erfahrung sey, worauf sie beruhe, woran sie zu erkennen, von der unwirklichen zu unterscheiden sey. Es sey daher ein principieller Mangel, daß er auf diese Fundamentalfrage, die freilich eine Kritik der Erfahrung forderе und damit wiederum über die Erfahrung hinausgehe, nicht sich eingelassen habe. Um diesem Vorwurf zu begegnen und seine Ansicht von den Erfahrungsbegriffen zu stützen, erörtert er jetzt den Begriff der Erfahrung und zeigt, wie die (wirkliche?) Erfahrung zu Stande komme. Seine grundlegende These ist: „Die Wahrnehmung ist, wie die Empfindung, nicht schlechtweg identisch mit der (sinnlichen) Empfindung; allerdings enthält die Wahrnehmung, normal als Hauptbestandtheil, einen Complex (sinnlicher) Empfindungen. Aber zweierlei zeigt sich noch in der Constitution der Wahrnehmung. Erstens: der Empfindungscomplex enthält nicht sämmtliche Eigenthümlichkeiten des Objects selbst, d. h. das Gehirn bringt nicht alle Theile gleichmäßig zum Bewußtseyn, die sich auf der Retina abbilden, obwohl alle Theile, die die Retina erregen, indem sie sich auf ihr abbilden, um das Bewußtseyn concurriren. Vielmehr gelangen in erster Reihe nur diejenigen Theile zu Bewußtseyn, welche nach dem bekannten Princip der häufigsten Reizung das Bewußtseyn am leichtesten erregen: das sind aber diejenigen Theile, welche das erregende Object mit anderen gleichartigen Objecten gemeinsam

hat, — also die gemeinsamen [allgemeinen] Merkmale" (S. 567). — Da ich weder in meinem ersten Artikel die Absicht hatte noch gegenwärtig habe, mit Hrn. A. auf die Discussion wissenschaftlicher Probleme mich einzulassen, so bemerke ich nur, daß ich den obigen (von mir unterstrichenen) Satz bestreite und den Beweis desselben gewärtige. Ohnehin leuchtet ja von selbst ein, daß, wenn der Satz auch unbestreitbar richtig wäre, er doch nur von den Gesichtswahrnehmungen, nicht von den Gehörs- und den Wahrnehmungen der übrigen Sinne (bei denen es keine „Theile" gibt) gelten könnte, und daß selbst wenn er von allen gälte, doch nicht folgen würde, daß unsre Erfahrungsbegriffe wirkliche Allgemeinbegriffe seyen, wie sie die wissenschaftliche Philosophie nothwendig braucht, um aus ihnen ein „Begriffssystem" und eine „einheitliche Weltauffassung" zu eruiren oder zu construiren.

„Aus Mangel an Raum" geht Hr. A. auf meine Bemerkungen über die Stellung, die nach ihm die wissenschaftliche Philosophie zu den „Specialwissenschaften" einzunehmen hat, nicht ein. Meine Einwendungen, daß nicht wohl einzusehen sey, wie neben den Specialwissenschaften noch von Philosophie die Rede seyn könne, wenn letztere „in letzter Instanz nichts Andres als das Resultat der Zusammenwirkung der Specialwissenschaften in einem allgemeinsten Begriff" seyn solle, daß indeß diese Definition der Philosophie nicht nur nach seinen eignen Prämissen unbegründet sey, sondern auch den Ergebnissen seiner eignen Erörterung widerspreche u. s. w., bleiben mithin, vorläufig wenigstens, ebenfalls bestehen. Und sonach glaube ich — freilich nicht nach Hrn. A.'s, sondern nur nach meiner Logik — berechtigt zu seyn, den Schlußsatz meines Artikels aufrecht erhalten und noch immer behaupten zu dürfen, daß die neue wissenschaftliche Philosophie nach Hrn. A.'s Fassung nicht nur keinen ausschließlichen Anspruch auf das Prädicat der Wissenschaftlichkeit habe, sondern im Grunde nur eine neue, modern zugestutzte Auflage des alten dogmatistischen und mithin unwissenschaftlichen Empirismus sey. —

Recensionen.

Der Ursprung der Sprache, im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwickelung der vorzüglichsten Ansichten von Dr. H. Steinthal. Dritte, abermals erweiterte Ausgabe. Berlin, Dümmler, 1877.

Dieses Buch brachte in der ersten Ausgabe (1851) eine Darstellung der Ansicht W. v. Humboldt's verglichen mit denjenigen Herder's und Hamann's; in der zweiten (1858) eine kritische Darlegung der Ansichten von Tiedemann, Herder, Hamann, W. v. Humboldt, Schelling, Heyse, Jacob Grimm, Renan und eine eingehende Kritik und Fortentwickelung Humboldt's, in dem sich die Ergebnisse der bisherigen Entwickelung verkörpert hatten. „In der vorliegenden Schrift", sagte Steinthal in der Vorrede zur zweiten Ausgabe, „muß, wiewohl sie streng genommen nur die Frage stellen will, dennoch über alle dieselbe betreffenden wesentlichen Punkte die Antwort, so weit es heut' möglich ist, gegeben oder angedeutet seyn." — Weil aber die Antwort dort schrittweise aus der Kritik der Vorgänger entwickelt worden war und eben deßwegen nur in den allgemeinen Umrissen hervortreten konnte, gelingt es dem Leser leichter, sich der wesentlichen Punkte dieser schweren und verwickelten Fragen zu bemächtigen, als etwa durch das Studium der systematischen Werke desselben Verf., wo sie in voller Ausgestaltung dem Leser entgegentreten. So zeigte das Buch in seiner früheren Gestalt neben der historischen Leistung so zu sagen einen propädeutischen Character, welchem es zu nicht geringem Theile seine weitreichende Wirksamkeit zu verdanken gehabt hat. Um dessentwillen aber ist das Erscheinen der seit vielen Jahren nothwendig gewordenen neuen Ausgabe desselben von den Freunden und Anhängern der Steinthal'schen Theorie noch besonders zu begrüßen.

Der Inhalt des älteren Buches nun ist diesmal ganz unverändert geblieben und äußerlich noch nicht um eine einzige Seite angewachsen. Einige Verweisungen nehmen statt der älteren auf die in den letzten 20 Jahren erschienenen neuen Werke des Verf. Bezug, die Ankündigung der Zeitschrift für

Völkerpsychologie ist fortgeblieben, und Aehnliches. Dagegen ist ein neuer Abschnitt hinzugekommen, welcher das ältere Buch an Umfang fast um das Doppelte übertrifft und „die Frage vom Ursprung der Sprache im letzten Jahrzehnt" behandelt. „Darwin", sagt Steinthal, „erneuerte die im Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich mehr speculativ aufgefaßte Descendenztheorie und bearbeitete sie auf rein empirischem Boden." Mit solchem Umschwunge erhielt „auch die Frage vom Ursprung der Sprache einen neuen mächtigen Anstoß". Die Ergebnisse dieser Bewegung nun waren zusammenzufassen, und dies hat Steinthal gegenwärtig gethan. Er beginnt mit Lazar Geiger, welcher die Frage unter dem neu gewonnenen Gesichtspunkte zuerst und am umfassendsten bearbeitet hat, und zwar ganz unabhängig von Darwin. Ihm werden mehr als 150 Seiten gewidmet. Dann folgt Steinthal's frühere Theorie (20 S.), G. Jaeger (32 S.), Darwin (4 S.), Caspari (12 S.). Ein Schlußcapitel zeigt endlich, welche Umgestaltung das Problem durch die neuesten Bemühungen nunmehr erfahren habe und welcher Sinn demselben für die nächste Zukunft innewohne (7 S.).

Schon diese Capitel-Uebersicht des Buches beweist, daß Steinthal die Frage, welche den Kernpunkt seines intellectuellen Lebens bildet, immer umfassender und tiefer mit dem Fortschritt der Wissenschaft zu gestalten bemüht ist. Ebenso aber läßt sich aus dieser Uebersicht schon entnehmen, daß die zweite Hälfte des Buches einen anderen Character wird zeigen müssen wie die erste, welche im Jahre 1858 zum Abschlusse kam. Steinthal selbst hat das anerkannt, indem er dem letzten kritischen Abschnitte des älteren Buches ausdrücklich die Jahreszahl 1858 beisetzt, die neue Hälfte neu einleitet und in ihr seine dort in den Grundzügen niedergelegte „frühere Theorie" kritisirt. Damit zerfällt das Buch deutlich in zwei gesonderte Schriften.

Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß unser Urtheil über die Vergangenheit wesentlich auch durch den Standpunkt bedingt ist, welchen wir gegenwärtig einnehmen, so könnte die ganz unveränderte Reproduction des älteren Buches befremden, abgesehen

auch von dem räumlichen Mißverhältnisse der beiden Hälften. Indessen Steinthal hat diejenige Arbeit, welche in dem Schlußcapitel der Ausgabe von 1858 vollzogen wurde, und dann in besonderen Werken zu fester Gestaltung kam, nämlich die vollständige Assimilirung der bisher von der Wissenschaft aufgedeckten Gesichtspunkte in die eigene Theorie, diesmal für die neu gewonnenen Ergebnisse noch nicht ausdrücklich vollzogen. „Von nun an", sagt er S. 371, habe man „auch den Ursprung der Sprache nicht mehr bloß als psychologische Thatsache auf Gesetze zurückzuführen, sondern als geschichtliches Ereigniß nach der Breite seiner Ausdehnung vorzuführen." Dies solle im dritten Bande des „Abrisses der Sprachwissenschaft" geschehen (S. 319). Nachdem dies aber geschehen seyn wird, dann, meine ich, werde der zweite Theil der „Geschichte der Sprachwissenschaft", welcher S. 1 des angezeigten Buches bereits versprochen ist, die Gelegenheit bieten, die historische Entwickelung auch unseres Problems von dem neu gewonnenen Standpunkte aus nochmals einheitlich darzulegen. Gegenwärtig haben wir es mit einem durch geschichtliche Kritik gewonnenen neuen Programme zu thun, wie ja auch die früheren Ausgaben von 1851 und 1858 wesentlich ein solches gewesen waren. — Der Wandel endlich, welchen die Stellung Steinthal's zu den metaphysischen Problemen, auf die seine ersten Schriften energisch und eingehend Rücksicht nahmen, in den letzten 20 Jahren allmälig erfahren hat, kommt darin zum Ausdrucke, daß „das Motto aus Hippokrates, das dieser Schrift in den beiden ersten Auflagen vorgesetzt war: *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*, nun doch bei der gegenwärtigen dritten Auflage fortgelassen ist". In dieser Zeit hat er sein allgemeines Interesse ganz und gar der Neufundamentirung der Psychologie zugekehrt, welche ihm für die Grundwissenschaft gilt und also wohl auch für die conditio sine qua non für weitere philosophische Speculationen. (Vergl. den Anfang der Widmung des I. Bandes des „Abrisses" an Lazarus.) —

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die Stellung des

angezeigten Buches erlaube ich mir nur noch wenige Worte zu dem Inhalt der neu hinzugekommenen Hälfte. Den breitesten Raum nimmt, wie gesagt, die Kritik Lazar Geiger's ein, welche das Einzelne in großer Ausführlichkeit darlegt und bis zu Geiger's höchsten Principien hinaufsteigt. Ob sie freilich von denjenigen mit Sorgfalt studirt werden wird, welche Geiger's Banner sofort erhoben, steht zu bezweifeln. Für alle jedoch, welche, außerhalb einer einseitigen Parteistellung befindlich, die Fähigkeit objektiver Auffassung sich zu erhalten gewußt haben, ist in dieser Kritik an dem Beispiele Geiger's der Beweis geführt worden, daß auch die umfassendste Gelehrsamkeit und eine gewaltig wühlende Dialektik zu einer zusammenhängenden Leistung nicht ausreichen und es über werthvolle Anregungen und geniale Apperçüs nicht hinausbringen, wenn sie, außerhalb der gesicherten Ergebnisse der bisherigen Entwickelung, auf eigene Faust einer Wissenschaft neue Triebe glauben einbilden zu können. Geiger ist über sein Ziel weder selbst zu rechter Klarheit gekommen, noch bemüht er sich, Herder und Humboldt, Bopp und Grimm und Curtius genau zu verstehen. Er war „nicht sowohl ein origineller als eigenwilliger Denker" (St. S. 154). In ihm gähren die neuen Motive, welche am schlagendsten im Darwinismus zum Ausdrucke kommen, indem er meint, eine wissenschaftliche Lehre vom Ursprunge der Sprache sey „erst mit dem Nachweise möglich, daß die gesetzliche Verkettung der Formen und Begriffe unendlich viel tiefer zurückgeht, als man bisher angenommen, ja daß dieselbe erst mit dem Anfange der ganzen Sprachentwickelung wirklich zu Ende ist". So sucht er an der Hand einer Bedeutungslehre, welche er neu zu erschaffen glaubt, den Menschen bis ins Thierreich zurückzuverfolgen, wobei er eine unvergleichliche Spürkraft beweist. Indem er aber bei seinem Etymologisiren die Gesetze der Lautform und die bisher gewonnene Methode der Sprachwissenschaft ganz ignorirt, treibt ihn sein geistreicher Drang zu Sprüngen, welche, einer Methode gänzlich ermangelnd, fast nur Willkürlichkeiten zu Tage fördern. Namentlich aber ist seine Grundanschauung bizarr und werthlos, einer

klaren Anschauung über das Wesen und den möglichen Gang einer Entwickelung gänzlich ermangelnd.

Darwin widmet dem Ursprunge der Sprache nur wenige Seiten; er denkt sich denselben, wie es scheint, vielzusehr als Erzeugniß reflectirender Absicht. Caspari ist über das Problem geistreich dahingefahren. Eine wirklich werthvolle Leistung jedoch sind Gustav Jaeger's einschlagende Arbeiten. Dieser vielfach vielleicht sehr kühne aber sicherlich ebenso gediegene Zoologe hat seit einer Reihe von Jahren über den Ursprung der Sprache gedacht und gesprochen. Ich erlaube mir, die mehr oder weniger hierher gehörigen Aufsätze desselben nach seiner eigenen Aufzählung in den „Zoologischen Briefen" hier zu nennen. Es sind folgende: Ursprung der menschlichen Sprache Ausland 1867, pag. 995, 1046, 1118; 1870 No. 16. — Die Entwickelung der Seele Ausland 1871, pag. 981 und 995. — Die moderne Gesellschaft Ausland 1875, pag. 18 und 39. Ferner: Das Laufenlernen der Kinder und die Menschwerdung des Säuglings, beide in den Zoologischen Briefen neu abgedruckt; schließlich eine Arbeit im „Sitzungsbericht der Anthropologen-Versammlung zu Stuttgart" 1872, pag. 25, die mir nicht zu Gesichte gekommen ist. — Jaeger nun hat das Problem in der That erweitert, indem er zeigt, daß die Wurzeln der Sprache nicht wie eine Art Urzeugung dürfen angesehen werden, und von seinem Standpunkte aus nachzuweisen bemüht ist, wie ihre allmälige Hervorbildung zu denken sey. Aus feinsinniger Beobachtung des Thierlebens gewinnt er für die Entwickelung der Wurzeln der menschlichen Sprache werthvolle Analogieen. Er nimmt den Empfindungslaut (spec. den Paarungsruf) als Ausgangspunkt der Sprache an und zeigt, wie derselbe als Lock- und Warnruf demonstrative Bedeutung erhalte. Dann betrachtet er die bei Vögeln vorkommende Lautnachahmung. Sie ist zunächst Aeußerung des allgemeinen Lustgefühls und wird dann als Ahmlaut oder Onomatopoetikon ebenfalls zum Lockton. Vorbedingung für die Entwickelung der Sprache des Menschen ist sein geselliges Leben und ferner sein „musikalisches oder onomatopoetisches Talent". Auch der Ge-

berdensprache wird feinsinnig gedacht. Endlich stellt Jaeger eine Skala von Wortkategorieen nach der Reihenfolge ihres Auftretens auf, welche bis zum Beginn der grammatischen Entwickelung des Wortes reicht, und erläutert die Entwickelung der Kindersprache zart und eingehend. — Persönlich hat mich besonders gefreut, was Jaeger über die Artikulation sagt. Sie entstehe mit dem Ahmlaut „aus den einzelnen Elementen, die den eigenen Empfindungslauten entnommen sind", welche dabei zertrümmert werden. „Dadurch wurde der Anfang zur Auslösung der Buchstaben gemacht, die dadurch eine freiere selbständigere Bedeutung gewannen." Ich hatte dies in den „Psychologischen Formeln" so ausgedrückt: Die beim Hervorbrechen des Wahrnehmungsreflexes in Bewegung gerathenen psychischen Elemente, deren genaues Aequivalent der Reflexlaut ist, „werden aus dem Zusammenhange mit dem sinnlichen Ich herausgelöst, innerhalb dessen sie entstanden sind, und der Natur des Objekts gemäß in freierer Weise verbunden" (Psychol. Formeln S. 75). Auch darauf hatte ich Nachdruck gelegt, daß die Geberdensprache zu Anfang tief in die Lautsprache hineinverschlungen und mit ihr verwachsen sey (ebenda S. 72, 93 f., 123 ff.), ohne zu wissen, daß Jaeger dies empirisch nachzuweisen bereits bemüht war. So erlaube ich mir an Jaeger hier öffentlich die Bitte, er wolle die Ergebnisse seiner bisherigen Forschung noch einmal in größerem Zusammenhange darlegen. —

Schließlich möchte ich noch darauf hinweisen, wie gering, genau zugesehen, die Veränderung ist, welche Steinthal jetzt der Fassung seines Problemes hat angedeihen lassen. Er hat von dem ganzen Inhalte seiner „Einleitung" gar nichts zurückzunehmen, nur etwa die Farbengebung in seiner Vergleichung von Menschen- und Thierseele zu ändern. Denn die Onomatopoeie bleibt ein richtiges Princip, ob sie auch nur in beschränktem Maße ursprünglich wirksam gewesen, und ebenso bleibt die psychologische Fassung und Begründung der Aufgabe dieselbe; die „Einleitung" aber hatte es ja nur mit den Principien ganz in abstracto zu thun. Dagegen hat sich die historische Aufgabe allerdings erweitert, nun es sich herausstellt, daß der Ursprung der Sprache als

Drama mit vielen Auftritten zu behandeln sey, deren jeder durch rein innerliche Apperceptionen oder Wortbildungen charakterisirt ist, kurz da es sich um eine Geschichte der Wörter, gegründet auf eine Bedeutungslehre, handelt. Hierfür hat der dritte Band des „Abrisses" erst die Fundamente zu legen. — Ebenso aber, meine ich, habe Steinthal nun seine Metaphysik zu ändern. Wer den Ursprung des Menschen über den Menschen hinaus zu verlegen gezwungen ist und damit ein trans-humanes Wissen für möglich erklärt, der kann die letzten realen Principien auch nicht mehr im Menschen beschlossen halten, wie doch Steinthal zu thun geneigt scheint.

Dr. **Gustav Glogau.**

Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. Rede gehalten in der dritten allgemeinen Sitzung der fünfzigsten Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu München am 22. September 1877 von Rudolf Virchow. Berlin, Wiegandt, Hempel und Parey, 1877.

Diese Rede des berühmten Naturforschers darf schon darum in dieser philosophischen Zeitschrift zur Sprache kommen, weil der von ihr hervorgehobene Grundsatz der Freiheit der Wissenschaft gerade so stark die Philosophie als die Naturwissenschaft angeht. Die Eleganz und einfache Klarheit der Rede bedarf bei einem Meister wie Virchow keiner besonderen Hervorhebung. Der Herr Redner spricht sich erfreut über den dermaligen Besitz der Freiheit der Wissenschaft, auch in München, aus und will diesen Besitz erhalten und gesichert wissen durch Mäßigung und Verzichtleisten der Naturforscher auf Liebhabereien und persönliche Meinungen. Darunter versteht er nun das Festhalten des methodologischen Grundsatzes, nur Dasjenige als gesichertes Ergebniß der Naturwissenschaft zu behaupten, was streng erwiesen ist, also auch alles bloß Hypothetische scharf von dem Erwiesenen zu unterscheiden. — Ob nun aber die Befolgung dieses wohlbegründeten Grundsatzes als Mäßigung zu bezeichnen sey, dürfte doch fraglich seyn; wenigstens sollte eine solchartige „Mäßigung" bei den Naturforschern sich ganz von selbst verstehen.*) Wo

*) Gegen Ende der Rede wird der Mangel solcher Mäßigung wirklich als Mißbrauch bezeichnet.

bliebe denn die so vielfach urgirte Exaktheit der Naturwissenschaften, wenn Hypothesen, Möglichkeiten, subjektiv beliebte Annahmen in gleichen Rang mit erwiesenen Thatsachen der Erfahrung erhoben würden? Der von Virchow proclamirte Grundsatz ist so alt als die Naturwissenschaft, wurde seit Jahrhunderten von hervorragenden Naturforschern hochgehalten und befolgt und noch jüngsthin von A. Wigand in seinem dreibändigen Werke: „Der Darwinismus" mit besonderem Nachdruck in Erinnerung gebracht. Wäre nicht seit Jahrzehnten vielfach von Naturforschern gegen jenen Grundsatz gefehlt worden, so hätte der Redner keinen Anlaß gehabt, ihn in Form einer Rüge und Warnung zum Vortrag zu bringen. Es steht zu erwarten, daß das hohe Ansehen, in welchem er steht, seiner Erinnerung Beachtung und auch bei Unbefangenen Befolgung sichern wird. Sie war jedenfalls zeitgemäß und kann nur wohlthätig für den Fortgang der Wissenschaft wirken. Aber die gestellte Forderung ist an sich gültig, ganz unabhängig von der möglichen Gefährdung, welche der Freiheit der Wissenschaft drohen könnte durch zu weite Benutzung derselben, wie sich der Redner ausdrückt, wofür wir lieber gesagt hätten durch Mißbrauch derselben. Denn die Nichtbefolgung dieses Grundsatzes würde die Wissenschaft in sich selbst verderben, da sie nur durch Befolgung jenes Grundsatzes wirkliche, exakte Wissenschaft seyn kann. Schwieriger ist die Beurtheilung der Aeußerung des Redners: „Es ist selbstverständlich, daß wir für das, was wir als gesicherte, wissenschaftliche Wahrheit betrachten, auch die vollkommene Aufnahme in den Wissensschatz der Nation verlangen müssen. *Das muß die Nation in sich aufnehmen*, das muß sie verzehren und verdauen, daran muß sie nachher weiter arbeiten." Dieses Verlangen liegt allerdings in der logischen Consequenz des Naturforschers. Aber auch der irrende Naturforscher wird das Gleiche verlangen. Wie und wodurch kann die Nation den irrenden von dem nichtirrenden Naturforscher unterscheiden? Oder gibt es keine über Thatsächliches irrende Naturforscher? Wir kennen Schriften lebender Naturforscher, welche behaupten, der Materia-

lismus sey Thatsache der Erfahrung, wir kennen andere, die dieser Behauptung entschieden widersprechen, sogar den Materialismus überhaupt verwerfen. Wer macht aus, wie viele Naturforscher auf der einen und wie viele auf der andern stehen? Und wäre es ermittelt, könnte die Majorität auf der einen oder auf der andern endgültig darüber entscheiden? Wer sind die „wir“ (Naturforscher), von denen der Redner spricht? Doch nicht wohl die des gesammten Erdkreises. Also etwa die europäischen oder nur die deutschen? Gewiß sind sie bezüglich einer sehr großen Zahl von Lehren einig darüber, daß sie streng erwiesene Thatsachen sind; aber daß sie alle über alle aufgestellten naturwissenschaftlichen Lehren einig wären, wird sich nicht beweisen und folglich mit Grund nicht behaupten lassen.*) Die Nation wird daher von naturwissenschaftlichen Lehren nur soviel aufnehmen, als man ihr annehmbar machen kann, und dieß hängt von so Vielem ab, daß es kaum zu übersehen ist. Dabei ist gar keine Sicherheit darüber vorhanden, daß ihr unter Umständen auch Unrichtiges annehmbar gemacht werden kann. Im Großen und Ganzen wird aber immer der Einfluß der Naturwissenschaft auf die Nation um so größer seyn und werden, je mehr die Naturforscher durch strenge Exaktheit sich Vertrauen erwerben. Selbst die Abstammung von irgend einem affenartigen Thiere**) würde keinen dauernden Widerstand in der Nation finden, wenn sie wirklich exakt und evident erwiesen werden könnte; nur wäre nichts gewisser als daß alsdann keineswegs der Materialismus siegen würde, sondern daß die Weltanschauung der Naturforscher wie der Philosophen um so entschiedener sich panpsychistisch und damit spiritualistisch gestalten würde, und zwar auf theistischer Grundlage.

*) Nicht einmal die Atomenlehre ist dem Streite unter den Naturforschern entrückt. Auffälligstes Auseinandergehen der Ansichten findet sich, wenn man z. B. Spiller's und Radenhausen's Werke vergleicht, Forscher, die beide Materialisten sind und doch ungemein weit auseinandergehen, z. B. in der Lehre von der Entstehung der Weltsysteme und Weltkörper, der Eiszeiten und Anderem.

**) Seyn und Werden der organischen Welt von F. Ratzel. Neue Ausgabe S. 580 ff.

Zur Begründung dieser Behauptung müssen wir auf das näher eingehen, was der H. Redner über die generatio aequivoca vorbringt. Hören wir ihn: „Auch die generatio aequivoca, die so oft bekämpft und so oft widerlegt ist, tritt nichts desto weniger immer wieder uns gegenüber. Freilich kennt man keine einzige positive Thatsache, welche darthäte, daß je eine generatio aequivoca stattgefunden hat, daß je eine Urzeugung in der Weise geschehen ist, daß unorganische Massen, also die Gesellschaft Kohlenstoff und Comp., jemals freiwillig sich zu organischen Massen entwickelt hätten. Nichts desto weniger gestehe ich zu, daß, wenn man sich eine Vorstellung machen will, wie das erste organische Wesen von selbst hätte entstehen können, nichts weiter übrig bleibt, als auf Urzeugung zurückzugehen. Das ist klar: wenn ich eine Schöpfungstheorie nicht annehmen will, wenn ich nicht glauben will, daß es einen besonderen Schöpfer gegeben hat, der den Erdenklos genommen und ihm den lebendigen Odem eingeblasen hat, wenn ich mir einen Vers machen will auf meine Weise, so muß ich ihn machen im Sinne der generatio aequivoca. Tertium non datur. Da bleibt nichts Anderes übrig, wenn man einmal sagt: „ich nehme die Schöpfung nicht an, aber ich will eine Erklärung haben.“ Ist das die erste These, dann muß man zur zweiten These schreiten und sagen: ergo nehme ich die generatio aequivoca an. Aber einen thatsächlichen Beweis dafür besitzen wir nicht. Kein Mensch hat je eine generatio aequivoca sich wirklich vollziehen sehen, und jeder, der behauptet hat, daß er sie gesehen hat, ist widerlegt worden von den Naturforschern, nicht etwa von den Theologen..... Ich sage also, die theoretische Berechtigung einer solchen Formel muß ich anerkennen. Wer eine Formel haben will, wer sagt, ich brauche absolut eine Formel, ich muß mit mir ins Reine kommen, ich will eine zusammenhängende Weltanschauung haben, der muß entweder eine generatio aequivoca oder die Schöpfung annehmen; daneben gibt es nichts Weiteres mehr. Wenn wir uns offen aussprechen, so kann man ja zugestehen, die Naturforscher könnten eine kleine Sympathie für die

generatio aequivoca haben. Wenn sie zu beweisen wäre, so wäre es sehr schön. Aber wir müssen anerkennen, daß sie noch nicht bewiesen ist. Beweise fehlen noch. Wenn jedoch irgend ein Beweis gelingen sollte, so würden wir uns fügen." Wir müssen hier gleich noch eine im weiteren Verlauf der Rede gefallene Aeußerung hinzunehmen, worin gesagt wird: „Es wird im Augenblick wenige Naturforscher geben, die nicht der Meinung sind, daß der Mensch mit dem übrigen Thierreiche im Zusammenhange steht, und daß, wenn auch nicht mit dem Affen, so vielleicht doch an anderer Stelle, wie auch Herr Vogt jetzt annimmt, ein Zusammenhang möglicher Weise sich finden lassen werde. Ich erkenne offen an, es ist das ein Desiderat der Wissenschaft. Ich bin ganz vorbereitet darauf, und ich würde mich keinen Augenblick weder wundern noch entsetzen, wenn der Nachweis geliefert würde, daß der Mensch Vorfahren unter anderen Wirbelthieren hat." Aber keine Thatsache, äußert der H. Redner weiterhin, beweist einen solchen Zusammenhang; auch die Schädel der Pfahlbauten beweisen nicht entfernt etwas dieser Art. „Thatsächlich, positiv müssen wir anerkennen, daß noch immer eine scharfe Grenzlinie zwischen dem Menschen und dem Affen besteht.*) Wir können nicht lehren, wir können es nicht als eine Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, daß der Mensch vom Affen oder von irgend einem andern Thiere abstamme. Wir können das nur als ein Problem bezeichnen, es mag noch so wahrscheinlich erscheinen und noch so nahe liegen."

In diesen Aeußerungen ist uns nun vor Allem auffällig, daß der Hr. Redner von Vorstellung und von Formel spricht, wo er von Erklärung oder Erklärungsversuch sprechen sollte, daß

---

*) Unseres Wissens behauptet kein namhafter Naturforscher die Abstammung des Menschen von einem der heute noch lebenden Affen, sondern meist hypothetisch von einem gemeinschaftlichen Stammvater, der freilich ein affenartiges Wirbelthier höherer Stufe als die noch lebenden menschenähnlichen Affen gewesen seyn müßte. Vgl. Ratzel am angeführten Orte. Spiller's Populäre Kosmogenie, S. 339 fl. 337 ff.

er vom Glaubenwollen oder Nichtglaubenwollen, überhaupt vom Wollen spricht, wo es allein sich um wissenschaftliche Begründungen oder, wenn solche nicht erlangbar seyn sollten, um den Mangel von Beweisen handeln kann. Dem Naturforscher ist es nicht gestattet, sich mit einer Vorstellung vom Ursprung des Lebens zu begnügen, sondern er hat nach einer Erklärung zu forschen. Es ist ihm nicht gestattet, nach Belieben den Schöpfer und die Schöpfung zu leugnen oder anzunehmen, sondern er hat hierüber, da er sich unausweichlich, absolut darüber entscheiden muß, wenn seine Forschung einen festen, unerschütterlichen Grund gewinnen soll, aus wissenschaftlichen Gründen sich zu entscheiden. Reicht er nicht an diese Fragen heran, so bleiben ihm auch die Antworten auf sie aus, und er bleibt über die letzten und höchsten Fragen der Naturwissenschaft in einem undurchdringlichen Dunkel und unauflöslichen Nebel befangen. Der Hr. Redner setzt sich dem Verdacht aus, von der Ansicht eingenommen zu seyn, daß Theismus und Spiritualismus widerlegt seyn würden, sobald die generatio aequivoca und die Abstammung des Menschen von einem Wirbelthiere durch Thatsachen erwiesen wären. Diese gesuchten Thatsachen fehlen nach ihm zwar noch, aber nach seinen Voraussetzungen ist es unmöglich, daß er ihre Auffindung nicht erwarten sollte, worauf er sich für ganz gut vorbereitet erklärt. Und dann würde die Wahrheit des Materialismus erwiesen seyn? Ist dieß wirklich seine Ansicht? Geht seine ganze Absicht bei Warnung vor voreiligen Behauptungen nur darauf aus, die Welt darauf vorzubereiten, daß eines schönen Tages der Materialismus als unwiderlegliche Thatsache dastehen könnte, dastehen würde? Oder schwebt ihm nicht gerade der Materialismus, aber doch ein Pankosmismus überhaupt im Gegensatze zum Theismus und Pantheismus vor? Es ist auffällig, daß der Hr. Redner die Fragen nach der generatio aequivoca und nach der Thierabstammung des Menschen zu der Bedeutung hinaufzuschrauben scheint, als ob von deren Entscheidung die Entscheidung über Theismus oder Materialismus abhinge. Die höhere und höchste Frage ist vielmehr: ob Theismus und

dann Spiritualismus und Panpsychismus, oder Pankosmismus und dann Naturalismus oder Materialismus. Wäre das Organische aus dem Unorganischen, das Geistige aus dem Organischen entsprungen, so bliebe noch immer die Frage zurück: woher das Unorganische? Der Naturalismus sucht es aus der Voraussetzung einer einigen und einzigen bewußtlosen und ungeistigen Natura naturans zu erklären, die sich in unendliche oder doch unzählige Naturgestaltungen theile und auseinanderbreite, alle wieder in ihren Schooß auflöse, umgeschmolzen wieder hervortreten lasse und in anfangs- und endlosem Wechsel des Entstehens und Vergehens beharre. Diese Lehre als strenger Monismus sucht dem Vernunftbedürfniß der Einheit des Weltprincips gerecht zu werden, vermag aber wegen innerer Unterschiedslosigkeit und Blindheit ihres Princips keinerlei Erklärung der Vernunftgesetzlichkeit der Dinge, Wesen, Erscheinungen und ihrer Vorgänge zu leisten und löst Alles in vernunftlose Zufälligkeiten auf. Der Monismus löst sich auf oder schlägt um in den ungeheuerlichen Pluralismus des Materialismus. Dieser nimmt als letzte oder erste und höchste Elemente alles Daseyenden eine unendliche oder doch unzählbare, unermeßliche Zahl kleinster Körperchen, materieller Atome, an, deren jedes dem Seyn nach absolut ist, und die sich von unendlicher Zeit her und in unendliche Zeit hin im unendlichen oder doch unausmeßbaren Raum durch wechselnde Aneinanderlagerungen zu kleineren, größeren und größten Gruppen gestalten und in den Wirkungen ihrer Wechselbezüge als Unorganisches und Organisches, als Pflanzliches, Thierisches und Thierisch-Geistiges erscheinen. Diese Lehre hat mit dem naturalistischen Monismus die Blindheit des Princips gemein, erweist sich daher schon darum zur Erklärung der Welt und der Weltprocesse unfähig, und schlägt überdieß durch Annahme einer Mehrheit, einer Vielheit, einer mindestens unzählbaren Zahl von essentiell absoluten, durch sich selbst seyenden, vollends materiellen Wesenheiten, der Vernunftforderung der Einheit des Weltprincips ins Angesicht. Es gehört geradezu in das Bereich der Ungeheuer-

lichkeiten, wie die Lehrer der absoluten corpuscularen Atomistik thun, der Gesammtheit der Weltprocesse eine Unzahl von starren, todten, unveränderlichen Wesenheiten vorauszusetzen, die gleich abenteuerlich sind, man mag sie als Selbsturſachen oder als Ursachlosigkeiten bezeichnen. Naturalismus und Materialismus (man mag sie auch als monistischen Materialismus oder pluralistischen Naturalismus bezeichnen) sind nur verwandte Formen des Pankosmismus im Gegensatze zum Theismus, und wer den Theismus nicht annimmt, stellt sich unausweichlich auf die Seite des Pankosmismus und wer innerhalb des letzteren die absolute corp. Atomistik annimmt, fällt unausweichlich dem Materialismus anheim. Der Streit, der in der Gegenwart die Geister bewegt, dreht sich weit weniger um den Unterschied des Theismus und des Pantheismus, als vielmehr um den scharfen Gegensatz des Theismus und des Atheismus, der mit dem Pankosmismus zusammenfällt. Wer sich auf die Seite des Pankosmismus stellt, der wird durch die Consequenz seiner Annahme nolens volens zur Annahme des Ursprungs des Organischen aus dem Unorganischen, des Geistes aus der Natur, des Menschen aus dem Thiergeschlecht hingetrieben, er mag die Zusammenhänge in Thatsachen der Erfahrung in der Hand haben oder nicht. Hat er sie noch nicht, so wird er sie mit Zuversicht erwarten, und er könnte sie nur dann nicht erwarten, wenn er die Wissenschaft für unfähig hielte, die Zusammenhänge der Naturerscheinungen jemals zu erklären. Stünde er wirklich fest auf dem Grunde des atheistischen Pankosmismus, so würde er von jenen Zusammenhängen überzeugt seyn, auch wenn er sie nicht durch Thatsachen erweisen könnte. Wer dagegen mit dem Hrn. Redner sich also vernehmen läßt: „Darum, meine Herren, mäßigen wir uns, üben wir die Resignation, daß wir auch die theuersten Probleme, die wir aufstellen, doch immer nur als Probleme geben, daß wir es hundert und hundertmal sagen: haltet das nicht für feststehende Wahrheit, seyd darauf vorbereitet, daß es vielleicht anders werde; nur für den Augenblick haben wir die Meinung, es könnte so seyn;“ der steht noch nicht

fest im Pankosmismus und läßt die Erwartung noch offen, daß er sich noch von der Wahrheit des Theismus überzeugen könnte. Denn über den Pforten des Pankosmismus steht die Inschrift zu lesen: Ihr, die ihr hier eintretet, lasset alle Hoffnung fahren, die Welt und ihre Processe und Erscheinungen anders als naturalistisch oder materialistisch erklären und verstehen zu können. Hält der Herr Redner diese deutlich zu lesende Inschrift nicht für zutreffend, so muß ihm noch die Möglichkeit des Theismus, des Schöpfers und der Schöpfung vorschweben, sonst hätte die von ihm zugelassene Möglichkeit, daß es auch anders werden, d. h. sich anders herausstellen könnte, als es der Erwartung nicht weniger Naturforscher entsprechen würde, keinen Sinn. Es ist dem Herrn Redner nicht unbekannt, daß die Schaar der entschiedenen, sagen wir der dogmatischen, Materialisten definitiv die Urzeugung des Organischen aus dem Unorganischen und die Abstammung der Menschen aus dem Wirbelthiergeschlecht behauptet und lehrt. Sagt doch Radenhausen geradezu, daß die Urzeugung anerkannt werden müsse, auch wenn (da) Versuche nicht gelingen.*) Dühring, Moleschott, Büchner, Recht ꝛc. lehren sie eben so. Spiller will die Urzeugung sogar als noch heute empirisch nachweisbar bestehend und nachgewiesen behaupten.**) Sogar Schopenhauer sagt bestimmt: „Der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten oder Species aus der Materie ist nicht zu bezweifeln,“ und sie wäre es nach ihm auch dann nicht, wenn sie heute nicht mehr bestünde oder doch nicht nachweisbar seyn sollte. Doch gilt sie ihm auch heute noch für sehr wahrscheinlich bestehend.***) Wenn nun der Herr Redner diesen Behauptungen der Materialisten und Naturalisten (Schopenhauer ist im Grunde, weil nicht Pluralist, sondern Monist, Naturalist;

---

*) Zum neuen Glauben von Radenhausen, S. 10. Etwas weniger definitiv spricht sich Ratzel (l. c. S. 19) aus.

**) Die Entstehung der Welt und die Einheit der Naturkräfte von Ph. Spiller, S. 231 ff. Er mag widerlegt worden seyn, aber uns ist keine solche Widerlegung bekannt geworden.

***) Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt I, 244.

sein blindes Willensprincip ist von der Natura naturans nicht wesentlich zu unterscheiden) nicht beipflichtet, so kann sich dieß nur dadurch erklären, daß er den Pankosmismus, um so mehr den Materialismus nicht für streng erwiesen erachtet, also wenigstens die Möglichkeit des Theismus nicht verneint, d. h. zugibt, daß die Naturwissenschaft in weiterer Forschung aus wissenschaftlichen Gründen den Theismus zum Ergebniß haben könne. Wir unsererseits räumen indeß keineswegs ein, daß die theoretische Annahme oder der etwaige empirische Beweis der generatio aequivoca und der Wirbelthier-Abstammung des Menschen mit dem Theismus unvereinbar sey und unausweichlich dem Pankosmismus (Atheismus) oder vollends dem Materialismus in die Arme führe. Weder Kant, noch im Grunde Darwin huldigten mit ihren Abstammungs-Lehrversuchen solcher Ansicht, und die idealistischen Pantheisten huldigten ihr selbstverständlich ebenfalls nicht. Nicht dem Theismus könnte die Beweisführung für die Wahrheit der generatio aequivoca und der Thierabstammung des Menschen gefährlich werden, sondern sie würde gerade den Pankosmismus, Naturalismus und Materialismus, von Grund aus zerstören. Diese Behauptung kann nur so lange als exorbitant erscheinen, als man die Gründe für sie nicht ins Auge faßt. In dem gegebenen Falle, bei so außerordentlicher Leistung, müßte nämlich die Materie (das, was man Materie nennt) ihrem innersten Wesen nach etwas Anderes und Bedeutsameres seyn, als die Naturforschung es bisher zumeist angesehen hat. Mit der Annahme todter Corpuskeln, corpuscularer Atome, würde es zu Ende seyn, und die Monadologie, wenn auch in anderer Gestalt als sie Leibniz behauptete, würde ihren siegreichen Einzug in die Naturwissenschaft halten. Die Atome, wiefern sie die Anlage zur Geistigkeit und in gewissem Grade die Wirklichkeit der Geistigkeit in sich tragen müßten, würden als Monaden gefaßt werden müssen, und da ihnen wegen der Vernunftnothwendigkeit der Einheit des Weltprincips nicht Absolutheit zugeschrieben werden könnte, müßten sie als bedingte und darum geschaffene und schon wegen ihrer Anlage zur Geistigkeit vom Urgeist ge-

schaffene Wesenheiten erkannt werden. Aus dem niederen und zuletzt niedrigsten Geistigen könnten sehr wohl höhere und höchste Stufen des Geistigen entspringen; es bleibt aber ewig absurd, aus dem als absolut ungeistig und geistlos Vorausgesetzten, den todten, dummen, absolut geistlosen materiellen oder corpuscularen Atomen das Organische und Geistige ableiten — hervorzaubern — zu wollen. Wenn der Herr Redner die panpsychistische Theorie Naegeli's (welcher indeß der bei voller Consequenz unausweichliche Schluß, die Begründung des Panpsychismus aus dem und durch den Urgeist, wie bei Preyer, zu fehlen scheint) für möglicherweise wahr erachtet, wenn er von dessen Auseinandersetzungen sagt: „Das ist Alles sehr schön und vortrefflich, und mag schließlich auch wahr seyn; es **kann** seyn"; aber dann fortfährt: „Haben wir denn wirklich das Bedürfniß, liegt irgend ein positives, wissenschaftliches Bedürfniß vor, das Gebiet der geistigen Vorgänge über den Kreis derjenigen Körper hinaus auszudehnen, in und an denen wir sie sich wirklich darstellen sehen?" so ist zu sagen, daß jenes vermißte Bedürfniß sich ihm sofort einstellen würde, sobald ihm die generatio aequivoca und die Thierabstammung des Menschen fest stünde, deren Erweis, wenn und da er ihn nicht als bereits erbracht ansieht, von ihm doch nicht anders als erwartet werden kann, widrigenfalls er die Naturwissenschaft dazu verurtheilen müßte, ewig im unbegreiflichen Dualismus des Unorganischen und Organischen, des Materiellen und Geistigen stehen zu bleiben. Sobald er aber erkannt hätte, daß es absurd ist, das Geistige aus dem absolut Ungeistigen abzuleiten, entspringen lassen zu wollen, würde ihm auch einleuchten, daß es in der Consequenz der Abstammungslehre überhaupt liegt, das, was er Naegeli gegenüber als möglich, möglicherweise wahr, einräumt, als wirklich angenommen werden müßte. Zöge er, was wir nicht annehmen, dem Gesagten gegenüber die offene Absurdität vor, das Geistige aus dem absolut Ungeistigen hervorgezaubert sich gefallen zu lassen, so würde freilich alle Discussion zu Ende seyn. Auf die Beweise für das Daseyn Gottes, des überweltlichen absoluten Urgeistes hier einzugehen,

würde zu weit führen. Sie können in Ulrici's Werken eingesehen werden, womit die Fassungen verglichen zu werden verdienen, die sich bei J. H. Fichte, Lotze, Fechner, Fortlage, K. Ph. Fischer, Sengler, Carriere, Huber, A. E. Biedermann und Andern vorfinden.

Fr. Hoffmann.

Ueber Zeller's Darstellung des Krause'schen Systems in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz.

Wer einmal ein Werk von Rufe aufzuweisen hat, wird sich auch für seine folgenden Schriften eines günstigen Vorurtheiles erfreuen: so Professor Zeller, nachdem er seine Geschichte der griechischen Philosophie hatte erscheinen lassen, für seine Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (1873).

In richtiger Würdigung dieser Sachlage hat der greise, aber jugendfrische und unermüdlich thätige J. H. Fichte gegen das letztgenannte Werk einen ausführlichen Protest erhoben („Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation" Sendschreiben an Hr. Prof. Dr. E. Zeller, 1876), namentlich wegen zu abfälliger Beurtheilung der Systeme Baader's und Krause's, sowie seines eigenen, natürlich zur großen Freude der Anhänger jener Männer und Lehren, innerhalb und außerhalb Deutschlands. Der Spanier Atienza y Medrano führt Fichte's Schrift geradezu als Beweis für die steigende Anerkennung der Krause'schen Lehre an (El Krausismo ꝛc. Madrid, 1877 p. 50).

Aber auch der ganz Unbefangene wird nicht leugnen können, daß sich Fichte das große Verdienst erworben, eine erneute Erörterung und Prüfung von Hauptpunkten der Philosophie, wie Wahrheit des Theismus oder Pantheismus, und der Geschichte der Philosophie, in Bezug auf Baader's und Krause's System angeregt zu haben.

Die Entgegnung Zeller's (im 2. Heft der Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie 1877, S. 267—298) läuft in der Hauptsache darauf hinaus: es sey wohl zu unterscheiden zwischen geschichtlicher Darstellung und philosophi-

scher (dogmatischer) Kritik. Die Beurtheilung müsse nach dem eigenen Standpunkte des Betrachtenden eine verschiedene seyn, und ein Streit in dieser Hinsicht scheine ihm unfruchtbar. Dagegen werde er aufrichtig dankbar seyn, wenn ihm von Fichte — der bisher freilich auch nicht einmal den Versuch dazu gemacht habe — oder von sonst jemand Lücken und Irrthümer in der Darstellung nachgewiesen würden.

Hinsichtlich Krause's hat Schreiber dieses bereits früher und an einem anderen Orte (Neue Zeit, Heft X. Prag, 1875. S. 152—160) einige Unrichtigkeiten und wesentliche Lücken in Zeller's Darstellung (Geschichte der deutschen Philosophie S. 737—752) quellenmäßig nachgewiesen, fühlt sich jedoch bei der Wichtigkeit der Frage, ob eine Autorität wie Zeller in einem ansprechend geschriebenen, vielgelesenen Buche die Lehre Krause's richtig und vollständig dargestellt habe, gedrungen, einen für sich verständlichen Nachtrag folgen zu lassen.

Die geschichtliche Wahrheit ist ein gemeinsames Heiligthum aller Richtungen und Parteien, und ihre Erforschung ein geselliges und gesellschaftliches Werk. Die Berichtigung geschichtlicher Irrthümer kann und soll jedoch zugleich ein nochmaliger Anlaß seyn zu gewissenhafter Prüfung und Würdigung des Wahrheitsgehaltes der betreffenden Lehre. —

Das Erste, wonach wir bei einem Geschichtschreiber fragen, ist selbstverständlich, welche Quellen er benutzt habe.

Als Quellen für seine Darstellung der Lehre Krause's führt Zeller selbst (S. 743) folgende Schriften Krause's auf: 1) Die Philosophie der Geschichte (genauer: Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zu Begründung der Lebenkunstwissenschaft 1843). 2) Die Vorlesungen über das System der Philosophie (1828). 3) Die Lehre vom Erkennen (1836) [der Zusatz: „und von der Erkenntniß" erscheint Zeller überflüssig!]. 4) Der Abriß der Logik (eigentlich: Abriß des Systems der Logik als philosophischer Wissenschaft, 1828). —

Es erhebt sich hierbei die bedeutungsvolle Frage: Genügen

diese vier Quellenschriften, um die Lehre Krause's vollständig kennen zu lernen? Diese Frage muß entschieden verneint werden. Zunächst und vor Allem aus systematischen Gründen. Es fehlen nämlich in jenen vier Schriften zur Vollständigkeit des allumfassenden Wissenschaftgliedbaues der Wesenlehre folgende einzelne Wissenschaften, welche bereits Krause selbst sämmtlich, sey es druckschriftlich oder nur handschriftlich, ausführlich und so viel wie möglich gleichförmig behandelt hat: 1) Sprachwissenschaft. 2) Geschichte der Philosophie. 3) Lehre vom Gefühl. 4) Lehre vom Willen. 5) Sittenlehre. 6) Rechtslehre. 7) Religionslehre. 8) Lehre von der Bildung (Erziehung und Fortbildung). 9) Schönheitlehre. 10) Kunstlehre. 11) Mathematik. 12) Gesellschaftlehre. 13) Menschheitlehre. 14) Naturphilosophie. — Von diesen vierzehn Wissenschaften sind die beiden ersten: Sprachwissenschaft (natürlich in analytischer Behandlung) und Geschichte der Philosophie, nach Krause durchaus unentbehrliche Glieder des vollständigen aufsteigenden Lehrganges der Einen Wissenschaft (Abriß des Systemes der Philosophie 1828 S. III. 51—66. 67—106. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. 1829. S. VIII—X. S. 204—226. 243—500).

Die Geschichte der Philosophie kann ein Theil des Krause'schen Wissenschaftgliedbaues seyn, weil dieser der Wissenschaft aus allen Erkenntnißquellen und nach allen Erkenntnißarten umfaßt, mithin außer der reinen Vernunftwissenschaft noch die gesammte Erfahrungs- oder Geschichtwissenschaft und die Vereinwissenschaft aus Beiden (die harmonische Wissenschaft).

Zur reinen Vernunftwissenschaft gehört auch die Mathematik, welche von Krause als eine philosophische, und zwar metaphysische, Wissenschaft nachgewiesen, in echt wissenschaftlichem Geiste ausgebildet und auf alle anderen Einzelwissenschaften, u. A. mittelst der ihm allein eigenthümlichem combinatorischen Methode (Erkenntnißlehre S. XVII. 461), angewendet worden ist.

Da die Geschichtwissenschaft ein wesentlicher Theil von Krause's System ist, kann derselbe auch nicht, wie Zeller be-

hauptet, gegen die positive (d. i. zeitliche, geschichtliche) Religion als solche gleichgültig seyn. Vielmehr ist die Lehre von der positiven Religion oder der Religionsgeschichtwissenschaft bei Krause einerseits ein grundwichtiger Theil der Einen Geschichtwissenschaft (Religionsphilosophie S. XXVI f.), andererseits der gesammten Religionswissenschaft (Erkenntnißlehre S. 481 f. Religionsphilosophie 1013 f. 1078. 1080 f. Vgl. Geist der Lehre Swedenborg's S. XI). Die Geschichte der Religion ist für Krause nicht etwas der Religion Aeußerliches, sondern die dargelebte Idee der Religion selbst. Ebenso ist ihm das Ideal der Religion nicht eine abstracte, unlebendige Vernunftreligion, sondern die vollwesentliche individuelle oder positive Religion (Religionsphilosophie 1093).

Die Lehre vom Gefühl ist bei Krause der Erkenntnißlehre gleichstufig, „nebenähnlich und nebengegenähnlich". Die analytische Darstellung des Gefühls in der „Psychischen Anthropologie" (S. 135—163) gehört zu Krause's eigenthümlichsten Leistungen, ihre Verschweigung zu den empfindlichsten Lücken in Zeller's Darstellung.

Auch der Wille ist von Krause neu und tief behandelt worden (Psych. Anthropol. S. 163—206). Ein Meisterwerk aber ist die Darlegung der wechselseitigen Verbindungen und Beziehungen der drei Grundkräfte des Geistes mit und zu einander (Psychische Anthropologie S. 207—225. Erkenntnißlehre S. 224—229. Grundwahrheiten S. 113—118. 200). Selbst davon scheint Zeller nichts zu wissen.

Die Sittenlehre ist in den „Menschheitgeboten" auf das Eingehendste bearbeitet worden. Die Rechtslehre liegt sogar in dreifacher druckschriftlicher Darstellung vor: auch hiervon schweigt Zeller.

Die Schönheitlehre und die Lehre von der schönen Kunst sind in dem Abrisse der Aesthetik niedergelegt. Die herrlichen Vorlesungen über diesen Abriß liegen schon (durch E. von Hagen's Bemühung) druckfertig vor und sollen nächstens erscheinen.

Die Theorie und die Geschichte der Musik sind in zwei besonderen Schriften behandelt.

Die Lehre von der Menschheit und der menschlichen Geselligkeit mit der „Krone“ des Menschheitbundes gehört unstreitig zu dem Eigenthümlichsten, was Krause geschrieben hat: man lese das Tagblatt des Menschheitlebens, das Urbild der Menschheit und die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft. Von Zeller wird Krause's Menschheitbund nur erwähnt, um als „phantastisch“ abgeurtheilt zu werden. Da war Göthe anderer Ansicht, indem er den Gedanken des Menschheitbundes entlehnte und unter dem Namen „Weltbund“ wider sein sonstiges Sinnen und Dichten in den zweiten Theil des Wilhelm Meister einstreute (Lebenlehre S. 446 f.).

Was die Naturwissenschaft anlangt, so behauptet Zeller, Krause habe nur wenig Interesse für dieselbe gehabt. Doch hat Zeller die Naturphilosophie Krause's von 1804 gar nicht gelesen. Krause war Secretär der mineralogischen Gesellschaft zu Jena und hat als solcher eine handschriftlich noch vorhandene geistvolle Festrede über das Studium der Mineralogie gehalten. Hauy's Mineralogie hat er aufs Gründlichste beurtheilt (Allgemeine deutsche Bibliothek 1805). Zu seinen akustischen Forschungen hatte er sich sogar eigene Tongeräthe erdacht und gebaut. In der Botanik war er ein Schüler von Batsch. In der Anatomie wußte er die Leistungen seines Freundes Carus wohl zu schätzen. Hervorragend sind Krause's Verdienste um physische Geographie, wie auch Peschel in seiner Geschichte der Erdkunde anerkennt: Krause hat zuerst gefunden, daß Europa nur eine Halbinsel von Asien ist, daß Großbritannien und Italien, Irland und Sicilien, die skandinavische und die balkanische Halbinsel einander entsprechen u. s. w. Naturphilosophische Arbeiten füllen zwei starke Bände in Krause's Nachlaß; er sagt selbst über jene (Ueber das Eigenwesenliche der Wesenlehre S. 566): „Den übrigen Theil meiner im Jahre 1803 gehaltenen Vorlesungen über Naturphilosophie gab ich damals nicht in Druck, weil ich davon erst eine reifere Ausführung zu-

stande bringen wollte. Aber ich hoffe, daß auch diese Arbeit, welche damals in mancher Hinsicht schon weiter gediehen war, als die mir bis jetzt bekannten Abhandlungen der Naturphilosophie (die geistreichen Oken'schen Arbeiten mit eingeschlossen) noch öffentlich bekannt gemacht werden soll, durch mich selbst, oder durch einen meiner Schüler und Freunde." —

Es sind sonach in der That nicht weniger als vierzehn einzelne Wissenschaften, welche Zeller auch bei dem gründlichsten und gewissenhaftesten Studium der von ihm genannten vier Quellen nur in sehr dürftigem Abrisse hätte darstellen können, — wenn er es versucht hätte.

Jene vier Quellen sind indeß nicht bloß aus systematischen, sondern eben so sehr aus geschichtlichen Gründen ungenügend. Dieselben geben nämlich über die allmähliche Entstehung, Umbildung und Vertiefung der Krause'schen Lehre nur höchst unvollkommen Aufschluß. Daß aber die allmähliche Entstehung eines Systems im Geiste seines Urhebers eine wesentliche Aufgabe eines Geschichtschreibers der Philosophie sey, erkennt Zeller selbst ausdrücklich an: er ist also hierbei seinen eigenen Grundsätzen untreu geworden.

Diese Veränderungen der Lehre Krause's betreffen nicht etwa nur untergeordnete Kleinigkeiten, sondern die Grundanschauug mit. Krause ist nämlich in seinen frühesten Schriften Anhänger des Pantheismus, des Systems der reinen Immanenz. Sicherlich würde daher Zeller als Pantheist an der früheren Gestaltung der Krause'schen Lehre, wenn er sie kennte, nicht geringes Wohlgefallen gefunden und sie der späteren Gestaltung bei weitem vorgezogen haben. Sodann geht aus der Reihenfolge der Krause'schen Schriften hervor, daß es Krause nie eingefallen ist, wie Zeller behauptet, zwischen Theismus und Pantheismus vermitteln zu wollen: vielmehr erhob und verklärte sich ihm bei reiferer Forschung der Pantheismus mehr und mehr zum Pan-en-theismus, zum concreten Theismus, zur Wesenlehre. Jedenfalls ist über Krause's Verhältniß zu Fichte und Schelling nur der zu urtheilen befugt, der Krause's ursprüngliches System ge-

nau kennt. Die nahe liegende Vermuthung Zeller's, Krause sey bei seinem Philosophiren von Fichte und Schelling ausgegangen, erweist sich daher dem, der Krause's Jugendschriften studirt, als falsch.

Endlich hat Niemand ein Recht, über Krause als Schriftsteller unbedingt, ohne Einschränkung abzuurtheilen, wer nur jene vier Werke aus seiner späteren Zeit kennt. Zeller's Schluß: „weil die Sprache und der Styl in diesen vier Werken ziemlich ähnlich ist, wird es wohl in allen übrigen ebenso seyn", ist nicht nur der Form nach gänzlich unbefugt, sondern auch sachlich grundfalsch. Zeller könnte nicht mit solcher Zuversicht behaupten: „Krause steige nie von den Stelzen seiner Terminologie herab", wenn er auch nur in eines der früheren Werke einen einzigen Blick geworfen hätte! —

Wir kommen nun zu der Frage, wie Zeller die angezogenen — nicht genügenden — Quellen benutzt hat.

Es ist nicht möglich, daß Zeller mit Aufmerksamkeit auch nur die Vorreden der beiden Erkenntnißlehren gelesen hat: sonst mußte er wissen, daß Wesenschauung und Gotteserkenntniß bei Krause dasselbe ist. Zeller erzählt uns aber, daß man nach Krause durch Wesenschauung zur Gotteserkenntniß gelange. Daß er von den angeführten Erkenntnißlehren selbst keine wirklich gelesen, oder sie wenigstens nicht mit der erforderlichen Sammlung des Geistes gelesen hat, ergibt sich schon daraus, daß er der Krause'schen Erkenntnißlehre Formalismus vorwirft, während gerade Krause der entschiedenste Gegner einer **nur** formalen Logik ist (Erkenntnißlehre S. 3. 4. 5. 6. 10. 11. 13. 14. 17. 19. 21. 22. 23. 249—428. 464). Schon das Inhaltsverzeichniß spricht von der **materialen** Grundlage der Erkenntniß. Außerdem aber dringt Krause in seinem ganzen Systeme darauf, daß die Form nur an der Gehaltwesenheit und an dem Wesen selbst vollständig erkannt werden könne. Vgl. Naturphilosophie S. 134: „So verkündigt der Organismus der Form den Organismus des Wesens, der Organismus des Wesens den Organismus der Form; der Naturphilosoph

eint beide in eine ungetheilte Offenbarung des Ewigen in der Natur." —

Der andere Vorwurf Zeller's gegen die Krause'sche Erkenntnißlehre ist der „unnöthiger Spitzfindigkeit". Dagegen sehe man S. 135 des gleichnamigen Werkes: „Es ist aber nicht nur angeistig (interessant) zu wissen, daß es so viele [144] verschiedene Fälle giebt, sondern es ist dies auch nützlich zu wissen in Ansehung der Unterrichtkunst, vorzüglich der Kinder, wenn sie anfangen, ihr Denken bestimmter zu entwickeln." Vgl. Tagblatt des Menschheitlebens No. 12, S. 48: „Ich scheue mich nicht vor der Bemerkung, daß das so eben Mitgetheilte eine spitzfindige Abstraction sey; denn ich halte es vielmehr für eine Vollkommenheit, wenn eine ihrer Natur nach formale, mithin abstracte, Wissenschaft rein formal vorgetragen wird. — Das Abstracte ist aber nicht das Leere, Gehaltlose, sondern jede ideale Abstraction giebt eine positive unendliche Idee." —

In Wahrheit hat sonach Zeller nicht vier, sondern nur zwei Quellen bei seiner Darstellung benutzt, und nicht einmal diese vollständig.

Ob Zeller die Grundwissenschaft oder Metaphysik Krause's, das Tiefste und Eigenthümlichste des ganzen Systems, durchgelesen hat, lassen wir dahingestellt; daß er dieselbe nicht verstanden hat, gesteht er selbst, indem er dieselbe für „undurchsichtig" erklärt. Daß sie nicht für alle Menschen „undurchsichtig" ist, beweist u. A. die Darstellung Erdmann's (Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant. 2. Theil. S. 654 ff. Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. S. 573 f.), sowie Tiberghien's Wiedergabe derselben im schönsten Französisch (Exposition du système philosophique de Krause. Bruxelles 1844. P. 53—60). Ohne es zu wissen und zu wollen, bestätigt mithin Zeller folgende Aussprüche Krause's (Grundwahrheiten S. 515): „Ohne den aufsteigenden Weg zur Wissenschaft zu gehen, und ohne sich dann ferner auf die geschilderte Weise zur Wissenschaftbildung vorzubereiten, und die geistige Kraft und Befugniß dazu zu erwerben, ist auf dem Gebiete der

Grundwissenschaft für den endlichen Geist alles öde und leer", und (ebenda S. 9): „Die Grunderkenntniß ist wie die Sonne, deren Strahlen, in Farben gebrochen, mit gesetzmäßigem Helldunkel und Fernscheine, alle Gegenstände der Forschung erhellen, die Gestaltung derselben entdecken, und sie für sich selbst und für das ihrem Lichte verwandte Auge des wissenschaftbildenden Geistes durchsichtig und anschaulich machen." Und mit Recht bemerkt Ahrens (in der Vorrede zu Krause's psychischer Anthropologie S. XXI): „Wer nicht einmal in die in den Vorlesungen über das System der Philosophie gegebene Darstellung, und namentlich nicht in den organisch-synthetischen Theil einzudringen vermag, der hat durchaus kein Recht, ein Urtheil über Krause's Lehre abzugeben."

Ueber, bez. gegen die Krause'sche Gotteslehre bemerkt Zeller, es fehle „ihr" [besser: dem Urheber derselben] an einem Bewußtseyn über die Schwierigkeiten und Probleme hinsichtlich der Persönlichkeit Gottes. Dies hätte Zeller nicht schreiben können, wenn er in den Vorlesungen über das System S. 379 f. 383 f. 386 f. 550, in der Lebenlehre S. 494 f. gelesen hätte. Eine geradezu klassische Stelle über jene Schwierigkeiten findet sich in der Zeller leider unbekannt gebliebenen Religionsphilosophie S. 512 ff. —

Prüfen wir nun Zeller's Darstellung der Krause'schen Lehre selbst, soweit eine solche vorhanden ist.

Krause's Wissenschaftgliedbau erscheint bei Zeller als ein bloßes, loses Neben- und Nacheinander von einzelnen Wissenschaften, wie ein Faden, der nur in Einer Richtung (Dimension) ausgedehnt ist (dagegen s. Erkenntnißlehre S. 23). In Wahrheit ist die Wesenlehre ein Gliedbau von Gliedbauen, ein Organismus von Organismen (ebd. S. 484). Die einzelnen Glieder — die besonderen Wissenschaften — sind nicht bloß neben, sondern auch über, unter, nebenüber und nebenunter, in und um einander, nicht bloß nach, sondern auch mit einander, d. h. gleichzeitig und gleichewig. Da durch die Lautsprache immer der Schein des Nacheinander entsteht, so er-

klärt eben Krause die Gestaltsprache (in höchster Ausbildung Wesengestaltsprache oder Pasigraphie) oder räumliche Begriffsbilder (Schemen) für unentbehrlich bei Darstellung der Wissenschaft, besonders ihres obersten Theiles (System S. XIII. 285. 347 f. 369. 399. 446 f.). Das hätte Zeller, wenn sein Bericht „lückenlos" seyn sollte, unbedingt erwähnen müssen.

Krause selbst vergleicht sein System mit einer Kugel (siehe Krause's erste Habilitationsschrift: de philosophiae et matheseos notione, pag. 27 sq.) oder einem allseitig verketteten kugelförmigen Netze (Erkenntnißlehre S. 431. 487. 509 ff.) und bemerkt: „An sich geht die Wissenschaft ohne Ende nach allen Seiten und Richtungen in die Tiefe" (Grundwahrheiten S. 9). Ein „eigentlicher Abschluß" des Systems, wie ihn Zeller in der Philosophie der Geschichte finden will, ist also gar nicht vorhanden. Die endlose Fortbildbarkeit, ein Grundzug der Wesenlehre, ist eben Zeller nicht zum Bewußtseyn gekommen.

Die beiden Haupttheile oder richtiger Lehrgänge des Systems -- ein Hauptstolz Krause's — der aufsteigende, analytische, inductive und der absteigende, synthetische, deductive, sind von Zeller nicht einmal ausdrücklich genannt und benannt. Es findet sich nur die Andeutung von einem subjectiven und einem objectiven Anfange der Wissenschaft. Und doch hätte das bloße Vorhandenseyn eines aufsteigenden Theiles in seinem Systeme Krause billigerweise auch vor dem Vorwurfe Zeller's, er sey ein starrer Dogmatiker, schützen müssen, selbst wenn Zeller die zahllosen Stellen, welche das Gegentheil beweisen, sämmtlich übersehen haben sollte, z. B. Erkenntnißlehre S. 2, 40, 61, 62, 221, 222, 223; Grundwahrheiten S. 370; Kunsturk. 2. Aufl. I, S. 102—105; System S. 54; Grundwahrheiten S. 21—25.

Ueber das sachliche Verhältniß dieser beiden Theile zu einander erfahren wir gar nichts! Der auf- und der absteigende Theil haben nämlich an sich den gleichen Inhalt und unterscheiden sich nur durch die Betrachtungsweise. Der aufsteigende Theil er-

scheint zunächst als außer dem absteigenden; dann aber, in diesen aufgenommen, als dessen innerer Gliedtheil (System S. 15 f., Grundwahrheiten S. 461).

Die von Zeller im absteigenden Theile angeführten Wissenschaften: Lebenlehre, Religionslehre, Sittenlehre, Rechtslehre, werden von ihm so hingestellt, als ob sie gar keinen aufsteigenden Theil hätten!

Die Methode der Rechtslehre soll „hauptsächlich" eine eigenthümliche seyn, während bei Krause die Eine Wissenschaft und alle einzelnen Wissenschaften nach derselben Methode, dem Einen Bildegesetze, nämlich erst aufsteigend und dann absteigend, aber beide Male nach dem Leitfaden der Grundbegriffe (Kategorien), behandelt werden. (System S. 48. 263—339. 389. Erkenntnißlehre S. 486—499. Abriß der Logik S. 72—75. 81—88. 158—160. Grundwahrheiten S. 500.)

Völlig unklar bleibt ferner in Zeller's Darstellung das Verhältniß der einzelnen Wissenschaften zur Grundwissenschaft (Metaphysik). Der oberste Theil jeder Einzelwissenschaft, ihre Grundidee, z. B. die Idee (Theilwesenschauung) des Erkennens als göttlicher Eigenschaft (Theilwesenheit Wesens) für die Erkenntnißlehre, die Idee des Rechts für die Rechtslehre, ist ein Theil der Grundwissenschaft; die weitere Ausführung jener Idee aber fällt außerhalb (außer-unter) der Grundwissenschaft. Abriß der Logik S. V. 4. 69 f. Grundwahrheiten S. 230. 499. 506. 528.

Eine Grundgliederung der Einen Wissenschaft bei Krause: die dem Gegenstande (Objecte) nach in Wesenwissenschaft und Wesenheitwissenschaft, wird von Zeller gleichfalls mit keiner Silbe erwähnt. Die weitere Gliederung der Einen Wesenheitwissenschaft in einzelne Wesenheitwissenschaften wird nur unvollständig angegeben.

Gänzlich fehlt die Gliederung nach der Seynart (Modalität) des Gegenstandes, sowie die nach den Erkenntnißquellen und den Erkenntnißarten (nach der Seynart oder Modalität des Erkennens selbst in dem erkennenden Wesen

oder Subjecte); vgl. System S. 268. 284, Erkenntnißlehre S. 255. 433, Abriß der Logik S. 68.

Von Unrichtigkeiten im Einzelnen heben wir nur folgende hervor:

Zeller vermengt und verwechselt (vgl. Erkenntnißlehre S. 365) „die Natur“ (im Sinne von natura naturans oder „Urleibwesen“) mit der „Natur“ (im Sinne von natura naturata oder „Leibwelt, Körperwelt“), indem von ihm die Natur, angeblich in Krause's Sinne — ohne alle Einschränkung — ein „göttliches Kunstwerk“ genannt wird. Die Natur ist aber nach Krause auch (System S. 541. Abriß der Logik S. 39 ff. Abriß der Aesthetik S. 38 f. 48) eine gottähnliche selbstinnige (persönliche) Künstlerin und der nächste Grund aller Naturgebilde und ihrer stetigen Umbildungen. Die Körperwelt ist also zunächst unmittelbar ein Kunstwerk der Natur (des Urleibwesens), „doch zugleich in höherer Hinsicht ein Kunstwerk Gottes“ (Lebenlehre S. 141).

Dann soll Krause den selbständigen Werth und die selbständige Bedeutung des Naturlebens aus der göttlichen Einwirkung auf dieselbe herleiten! Dagegen s. Krause's Menschheitgebote (Neue Zeit, Prag. Heft V, 1871. S. 40 f. Lebenlehre S. 144. Abriß der Logik S. 43).

Die Menschheit wird von Zeller, auch bei Darstellung des absteigenden Theiles, nur als Vereinwesen von Geist und Natur aufgefaßt, während sie nach Krause's eigentlicher Anschauung das Vereinwesen von Natur, Geist und Gott „als“ Urwesen ist (Menschheitgebote S. 46 f. Psychische Anthropologie S. 44—49. Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, 2. Aufl. II, S. 377).

Freilich fehlt bei Zeller auch die Erwähnung eines Urwesenreiches in Gott-als-Urwesen (System S. 453). —

Der Begriff des Rechtes nach Krause wird (S. 748) zuerst richtig und einige Zeilen darauf wieder unrichtig angegeben und mit dem umfassenderen Begriff des Guten überhaupt verwechselt. Durch Herstellung des Rechtes wird nur bewirkt, daß

die menschliche Bestimmung erreicht werden kann, keineswegs, daß dieselbe wirklich erreicht wird. —

Ganz richtig sagt Zeller, daß nach Krause die Religion die Grundlage der Wissenschaft sey, übersieht jedoch, daß nach Krause auch umgekehrt die Wissenschaft eine Grundlage der Religion, ja selbst ein Theil der Religion ist (System S. 529. Erkenntnißlehre S. 471. Religionsphilosophie 55. 906).

Ebenso sagt Zeller mit Recht, daß nach Krause die Religion die Grundlage der Sittlichkeit sey, übersieht jedoch, daß nach Krause auch umgekehrt die Sittlichkeit eine Grundlage der Religion, ja selbst ein Theil der Religion ist: „So ist hinwiederum die Sittlichkeit ein aufsteigender innerster Grund der Gottinnigkeit" (Grundwahrheiten S. 541).

Zeller hat eben keine Ahnung davon, daß nach Krause jede Kategorie von jeder gilt, jede Kategorie an und in jeder andern sich findet, ja er hat auch nicht einmal eine Ahnung von dem Systeme der Kategorien selbst, nach welchem Krause seinen Wissenschaftgliedbau bewußter Weise entworfen hat (Abriß der Logik S. 64) und geprüft, berichtigt, beurtheilt und fortgebildet wissen will. „In der Lehre von den Grundwesenheiten oder Kategorien offenbart sich am ersten die Art und Stufe eines jeden wissenschaftlichen Systemes, weil durch sie der ganze Gliedbau des Erkennens bestimmt wird" (Grundwahrheiten S. 285).

Selbst wenn Zeller diese Kategorien für falsch hielte, hätte er, nach dem auch von ihm anerkannten Grundsatze immanenter historischer Kritik, Krause's System zunächst nach dem Maßstabe derselben prüfen und beurtheilen müssen. —

Ganz unnöthiger Weise richtet sich Zeller auch wider die Persönlichkeit Krause's: er nennt ihn einen Pedanten, wirft ihm Selbstüberschätzung vor, behauptet, Krause sey nicht im Stande gewesen, sich auf den Standpunkt eines Andern zu versetzen (man lese nur Krause's Geschichte der Philosophie in den Grundwahrheiten und in dem Abrisse des Systemes, die Darstellung der Lehren Bouterwek's und Schleiermacher's in der

Religionsphilosophie, den Auszug aus der Lehre Swedenborg's (München, Fleischmann 1832), welchen selbst die Swedenborgianer als treu anerkennen) u. s. w.

Vielmehr hat Zeller gezeigt, daß er sich — bis jetzt wenigstens — noch nicht auf den Standpunkt Krause's zu stellen vermocht hat, und darum auch seine Lehre weder hinreichend zu verstehen, noch richtig und vollständig darzustellen — was zu beweisen war.

Dr. **Paul Hohlfeld.**

Dr. **Emil Strötzel: Ueber den Begriff der Kraft** (Programm des College Royal Français Berlin 1877).

Die vorliegende Schrift bildet nur den ersten Theil einer größeren Monographie; sie beschäftigt sich mit dem Begriff der Kraft, wie er bei den älteren Philosophen herrschend war, hinauf bis zur Philosophie der Neuzeit (Cartesius). Etwas Neues bietet sie streng genommen nicht, zeichnet sich aber durch klare Darstellung des schwierigen Objects und durch scharfsinnige kritische Behandlung des gebotenen Stoffs vortheilhaft vor anderen Schriften ähnlichen Inhalts aus. Außerdem verdient hervorgehoben zu werden, daß sich der Verfasser in den Geist der griechischen Philosophen hineinversetzt hat, und ihre Ausdrucksweisen möglichst verständlich und vortheilhaft zu deuten weiß. Wir sehen deshalb dem zweiten (schwierigeren) Theile der Strötzel'schen Abhandlung mit Interesse entgegen und dieß um so mehr, da es leicht möglich ist, daß der Verfasser neue Gesichtspunkte für die der Materie immanenten Kräfte (Schwerkraft, chemische Verwandtschaft) erschließen kann; ähnlich so, wie dieß bereits englische Physiker für die Schwerkraft mit Bezugnahme auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gethan haben.

Dr. **Eugen Dreher.**

E. du Mont: Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's. Leipzig. Brockhaus. 1876.

Obwohl etwas einseitig durchgeführt, kann dieses Werkchen dennoch dem Leser entschieden empfohlen werden, da der Ver-

fasser die wichtige Gabe besitzt, klar und interessant zu schreiben. Schopenhauer's Einfluß überwiegt bei weitem den von Darwin und bringt einen Pessimismus in die Lectüre, der als übertrieben bezeichnet werden muß. Bisweilen stoßen wir auf ziemlich willkürliche Prämissen. Stets versteht es jedoch der belesene Autor, seine Deductionen in systematischer Form vorzutragen.

Dr. **Eugen Dreher.**

Dr. **Eugen Dreher: Die Kunst in ihrer Beziehung zur Psychologie und zur Naturwissenschaft.** 2. Auflage. Berlin. G. Hempel 1875. (Selbstanzeige des Verfassers.)

Der Ursprung aller Kunst liegt in dem Triebe des Menschen, angenehmen Stimmungen einen Ausdruck zu verleihen. Hierdurch können dieselben auch bei anderen wachgerufen werden, wie sie gleichfalls auch für den Autor fixirt werden können. Das Gemeinsame, was so der Schöpfung aller Kunstwerke zu Grunde liegt, ist die gehobene über das Alltägliche hinausgehende Stimmung des Künstlers. In ihren Anfängen ist die Kunst stets individueller Natur. In der ferneren Entwickelung gestaltet sich das Individuelle zum Allgemeinen, d. h. das Angenehme wird zum Schönen. So wird denn das (objective) Schönheitsgefühl zum Haupt-Richter über Kunstleistungen, indem die Kunst nicht mehr das zufällig Individuelle, sondern das rein Menschliche zur Geltung zu bringen strebt. Aber nicht zufrieden damit allein schöne Stimmungen zu erwecken, trachtet die Kunst gleichzeitig danach, durch das Sinnlich-Wohlgefällige eine Idee zur Geltung zu bringen. Die Materie, gleichviel ob Stein, Farbe oder Luft, dient dem Künstler als Material, um seine Empfindungen, wie seine Ideen zu verkörpern. Durch das Medium von Ton und Licht kommt uns dasjenige, was der Künstler gewollt hat, zum Bewußtseyn. Licht und Ton sind so die einzigen Vermittler zwischen dem Kunstwerk und der Seele; in ihrer richtigen Verwendung beruht der Reiz aller Kunst.

Ueber das Richtige in der Kunst entscheidet, wie vorher bemerkt, vor allem das Schönheitsgefühl; erst in zweiter Linie

kommen die Anforderungen, die der Verstand mit relativer Berechtigung machen kann, wie in Betreff der Naturtreue, der Charakteristik, des Inhalts der Idee u. s. w. eines Kunstwerks. Vielfach wird das oben Gesagte selbst von Künstlern übersehen, die da glauben, daß in einer möglichst naturgetreuen Wiedergabe oder auch in einer richtigen, scharfsinnigen Idee u. s. w. der Reiz eines Kunstwerkes liege. Dies führt zu einem Realismus in der Kunst, der gar leicht sich in Flachheiten und Abgeschmacktheiten ergeht. Die augenblicklich herrschende Opernrichtung gibt hierfür Belege. Man suche in der Kunst nicht die Vermittlerin von Kenntnissen, sondern die Beherrscherin des Gefühlslebens.

Der Verfasser legt ferner dar, daß bei allen Sinneswahrnehmungen unbewußte psychische Thätigkeiten eingreifen, welche selbstverständlich beim Genuß des Kunstwerkes in Geltung treten müssen. Auch die Schöpfung des Kunstwerkes selbst ist mit das Resultat unbewußter seelischer Prozesse. Vor allem ist es die Phantasie, deren gewaltige Gestaltungsprozesse dem Künstler Stoff zu Kunstwerken gibt. Bei uns Allen vollziehen sich zwar ihre Gestaltungen, wie ja der Traum beweist (wo ein unbewußter Gestaltungsprozeß, das ist das Schaffen der Traumbilder, das Bewußtseyn, d. h. das Empfinden und Denken, erregt), doch fehlt uns die Macht, sie zu fixiren. Immerhin zeigt der Traum, daß wir alle künstlerisch beanlagt sind.

Genialität, die höchste Entfaltung der menschlichen Seele, verlangt große Lebendigkeit der unbewußten seelischen Vorgänge, gepaart mit Tiefe und Feinheit der Empfindung und Schärfe und Weitsichtigkeit des Denkens.

Kleine philosophische Schriften von Dr. Karl Siegmund Barach, o. ö. Professor der Philosophie an der k. k. Universität Innsbruck. Neue Gesammtausgabe. Wien 1878. Wilhelm Braumüller, k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Diese neue Gesammtausgabe, die jeder Kenner der neuesten philosophischen Literatur willkommen heißen wird, enthält drei werthvolle kleinere Publikationen Prof. Barach's, nämlich Hie-

ronymus Hirnhaim. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophisch-theologischen Literatur im siebzehnten Jahrhundert. — Zur Geschichte des Nominalismus von Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der k. k. Hofbibliothek in Wien. Die Wissenschaft als Freiheitsthat. Philosophische Principlehre.

Der Abt und Professor des Prämonstratenserstiftes in Prag Hieronymus Hirnhaim gewährt, besonders in seiner Schrift De typho generis humani, eine mit scharfen und markigen Strichen in Albrecht Dürer's Art gezeichnetes Bild jener skeptischen Richtung, welche mit Sanchez beginnend und mit Hume abschließend zur Befreiung des menschlichen Geistes aus den tausendjährigen Fesseln eines meist falsch verstandenen und zur Erdrückung jeder selbständigen Regung des Denkgeistes mißbrauchten Aristotelismus mitwirkte. Daß Hirnhaim's scheinbar nur gegen den wissenschaftlichen Hochmuth gerichtete und diesen bald im erbaulichen Ton eines Thomas a Kempis und St. Bernard, bald wieder mit dem Sarkasmus eines Tertullian züchtigende Meditationen philosophischer Natur sind und demzufolge H. Hirnhaim ein Platz in der Geschichte der Philosophie gebührt, ist durch diese überaus anziehende Monographie außer Zweifel gestellt.

Einen andern gleich wichtigen Beitrag zur Geschichte der Philosophie liefert Barach in dem zweiten Aufsatz, in dem, auf Grund einer in der k. k. Hofbibliothek zu Wien entdeckten Marginalglosse eines erklärten Nominalisten aus dem 10. Jahrhundert zu den Kategorien des Pseudo-Augustinus, der schlagende Beweis geliefert wird, daß die nominalistische Richtung, die schließlich zur Befreiung des Geistes aus den engen Schranken des mittelalterlich scholastischen Denkens führte, nicht erst mit Roscellin beginnt, daß darum Prantl's (Geschichte der Logik im Abendlande) ausgesprochene Vermuthung, Roscellin's Standpunkt sey kein wesentlich neuer, sich zur vollen Gewißheit erheben läßt.

Vor Allem endlich freut sich Referent, die dritte und größere Arbeit Barach's (die Wissenschaft als Freiheitsthat) hier

wieder in ursprünglicher unveränderter Gestalt zu sehen, obwohl ihm sehr gut bekannt ist, daß der Verfasser seit dem ersten Erscheinen derselben seinen ursprünglichen, streng kritischen Standpunkt (im Kant'schen Sinne) zwar nicht aufgegeben habe, aber doch keineswegs auf demselben Punkte stehen geblieben sey. Die jugendliche, fast schwärmerische Begeisterung, mit welcher die Wissenschaft als Freiheitsthat geschrieben ist, die ehrliche Liebe zur philosophischen Forschung, der „Braut ohne Aussteuer", wie Schopenhauer sie so schön und richtig bezeichnet, leuchtet aus jedem Satz hervor. Sie kann nicht verfehlen, dem jugendlichen Leser sich mitzutheilen und selbst dem in Jahren vorgeschrittenen zu gleichem Fühlen und Streben zu erwärmen. Was mit so lebendiger Macht aus der Seele dringt und mit urkräftigem Behagen die Herzen aller Hörer zwingt, kann durch eine spätere Selbstkritik des Autors nie gewinnen.

Es ist indessen nicht zu zweifeln, daß eine Selbstkritik erfolgt seyn würde, wenn das Buch eine zweite Auflage wäre und nicht bloß eine neue, wie Referent aus dem Munde des Herrn Verlegers erfahren, ohne alle Betheiligung des Autors erfolgte Gesammtausgabe der drei einzeln erschienenen Schriften. Vor Allem würde der Herr Verfasser wahrscheinlich in einem derartigen Selbstgericht dem Hrn. Kritiker der „Wissenschaft als Freiheitsthat" im Centralblatt (Jahrgang 1869, Juliheft) geantwortet haben, daß die Freiheit, welche mit der Selbstbesinnung des philosophirenden Subjektes im Zweifel zu Tage tritt, etwas rein Phänomenales sey, auf Grund dessen metaphysisch nichts ausgemacht werden soll.

Eben so sicher ist, daß in einer neuen Auflage auch auf Zeller's Bemerkung (Geschichte der deutschen Philosophie, pag. 77): Hirnhaim sey nicht als Philosoph zu behandeln, weil er vor der weltlichen Wissenschaft im Namen der Religion gewarnt habe, die Gegenbemerkung Raum gefunden hätte, daß ja Hirnhaim auch vor der Theologie sehr eindringlich gewarnt und, den Schatz der christlichen Erkenntniß im Subjekt allein, in der Tiefe des Herzens suchend, dem kirchlichen Dogma so gut wie

der weltlichen Schulweisheit seiner Zeit den Rücken gekehrt habe. Somit aber hat Hirnhaim an der Einkehr in sich selbst und an jenem Skepticismus, der zum Cogito ergo sum führte, nicht weniger Antheil als Montaigne, Charron, Pascal, die Zeller trotz der bei ihnen vorwaltenden religiösen Stimmung doch selbst zu den Philosophen zählt.

Daß endlich Herrn Prof. Barach, der eben vor einem Jahre durch die Publikation des ersten Bandes der Bibliotheca philos. mediae aetatis (Innsbruck bei Wagner) ein Werk ins Leben gerufen, das auch in Frankreich und England bereits Anerkennung findet, jetzt nach Durchforschung so vieler öffentlicher und privater, besonders klösterlicher Bibliotheken ein ganz anderes reichhaltigeres Material zu Gebote steht als vor einem guten Decennium, um Prantl's Ansicht über den Nominalismus zu erhärten, ist kein Gegenstand einer Discussion. Demungeachtet bleibt der Fund in der Hofbibliothek für die Geschichte der Philosophie bedeutsam genug, um wieder in Erinnerung gebracht zu werden.

Dr. V. **Knauer.**

Friedrich von Bärenbach: „Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes." Historisch und kritisch dargestellt. Jena, H. Dufft. 1877. (Selbstanzeige des Verfassers).

Es handelt sich, wie aus der Einleitung dieser Schrift hervorgeht, nicht um eine feuilletonistische Behandlung eines Stoffes, der unter ähnlichen und verwandten Titeln in mehr humoristischer als ernstgemeinter Weise von verschiedenen Autoren benützt worden ist, sondern um die historische und kritische Erörterung der Frauenfrage aus naturwissenschaftlichen und sociologischen Gesichtspunkten. Der Verfasser ist bemüht zu zeigen, daß sich hervorragende Geister auf den verschiedensten Gebieten mit Eifer der versuchsweisen Lösung dieses Problems zugewandt haben, und damit die Problemstellung selbst in den Brennpunkt der wissenschaftlichen Beurtheilung zu rücken. Durch den Hinweis darauf, daß durch das Zusammenwirken der Naturforscher, der Psychologen und Psychophysiker eine Naturgeschichte des Menschen zu Stande gekommen ist, wird das aufgestellte Problem

seiner Absonderlichkeit entkleidet. Es wird gezeigt, wie der deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer und der französische Historiker J. Michelet sich um die Lösung desselben Problems bemüht haben, was zu einer Kritik ihrer diesbezüglichen Arbeiten von naturwissenschaftlichem und socialphilosophischem Gesichtspunkte hinleitet. Voran steht die Behauptung, daß jede Naturgeschichte die Wissenschaft des Gattungscharakters κατ' ἐξοχήν seyn müsse, nicht aber lediglich eine Terminologie und Geographie der Arten. In diesem Sinne ist auch das erörterte Problem geeignet, den Namen einer Naturgeschichte zu führen, jedoch in dem eingangs erörterten Sinne einer Naturgeschichte des Menschen, auf deren Fundamenten eine der Erfahrung nicht widerstreitende Sociologie und Socialphilosophie sich wird aufbauen müssen. Von besonderer Wichtigkeit scheinen in dieser Beziehung die im vorliegenden Werke erörterten Arbeiten von Darwin, Vogt, Welker, Haeckel u. A. zu seyn, welche wie näher gezeigt wird, die sociale Frage der Frauen auf naturwissenschaftliche Grundlagen gestellt haben. Von ganz besonderem Interesse für ein richtiges Verständniß dieser Frage scheinen die Beiträge des trefflichen Th. H. Huxley zu seyn, welche das Problem als ein im eminenten Sinne sociologisches erscheinen lassen. Eine viel discutirte Frage ist die Streitfrage über die verschiedene intellectuelle Befähigung der beiden Geschlechter, hinsichtlich welcher der Verfasser, der im Wesentlichen mit Huxley übereinstimmt, Grund zu haben meint, einen mehr generellen als graduellen Unterschied anzunehmen und zwar nicht ganz ohne wissenschaftliche Begründung. Die Auswüchse der „femininen Literatur" veranlassen den Verfasser zu scharfer Kritik, nicht minder die unwissenschaftlichen Excesse des Neu-Pessimismus, Materialismus, Nihilismus und modernen Cynismus und die Verirrungen, welche sich die Vertreter dieser Richtungen, zu denen die v. Hartmann, Taubert, L. Büchner und zahlreiche Popularisatoren oder Vulgarisatoren par excellence gehören, führen zu einer „Verdammung des Mißbrauches, der zu catilinarischen Tendenzen mit der Wissenschaft getrieben wird". Ueber die Stellung, die nach

des Verfassers Meinung der philosophisch geschulte Forscher gegenüber dem aufgestellten Problem zu nehmen hätte, heißt es in der Einleitung: „Erst wenn der philosophische Forscher, der nicht bei einer Betrachtung der Individuen oder einer Geographie der Arten stehen bleibt, sondern bis zur Erkenntniß der Gattungsbegriffe durchdringt, sein Werk gethan hat, kann der Sociologe mit berechtigter Hoffnung auf Erfolg seine Arbeit beginnen, deren Ziel eine Nivellirung der Gesellschaft im Ganzen ist, die ohne eine befriedigende Lösung der Frauenfrage nicht gedacht werden kann. So ist die Naturgeschichte des Weibes als Wissenschaft des Gattungs- und Geschlechts-Charakters, als Erkenntnißquelle der natürlich begrenzten und durch emancipatorische Bestrebungen erhöhten Bedeutung und Stellung des Weibes im Ganzen der natürlichen Schöpfung, in der menschlichen Gesellschaft, in Kunst und Wissenschaft und im Staate, ein naturwissenschaftlich sociologisches Problem, zu dessen Lösung ein reiches empirisches Erkenntnißmaterial unentbehrlich ist, das aber ebenso wenig als irgend ein großes und ernstes Problem ohne ein gewisses Uebermaß von speculativem Talent und die Kenntniß der Unterwerfung der Phänomene des Lebens unter die Herrschaft des Gesetzes gelöst werden kann." Der Umstand, daß die vorliegende Arbeit, abgesehen von einzelnen Erörterungen und prägnanten Aussprüchen über manche Zeit- und Streitfragen und Verirrungen der zeitgenössischen Wissenschaft wie über einzelne ernste Aufgaben des Denkprocesses, eine Fülle von historischem Material von socialphilosophischer Bedeutung enthält, läßt eine Anzeige und Empfehlung derselben an dieser der philosophischen Fachkritik gewidmeten Stelle einigermaßen gerechtfertigt erscheinen.

Vom Bewußtseyn in Zuständen sog. Bewußtlosigkeit. Vortrag der psychiatrischen Section der 50. deutschen Naturforscher-Versammlung zu München. Von Dr. J. L. A. Koch, Director der k. Pflegeanstalt Zwiefalten. Stuttgart, Enke, 1877.

Die sehr interessante Abhandlung beschäftigt sich mit dem Nachweise, daß in vielen Fällen, wo nicht nur im gemeinen

Leben, sondern auch in der Medicina forensis von „Bewußtlosigkeit" die Rede ist, ein Aufhören oder Schwinden des Bewußtseyns thatsächlich gar nicht stattfindet und also der Ausdruck in einem andern Sinne gebraucht wird als ihm an sich (sprachlich) zukommt. Der Nachweis ist zunächst von erheblicher praktischer Wichtigkeit. Denn nach den bestehenden Gesetzen hat der Criminal-Richter überall zu entscheiden, ob dem Inculpaten die verbrecherische Handlung zugerechnet werden könne, und demgemäß stellt er an die Geschworenen, resp. an den zugezogenen Arzt die Frage: ob der Inculpat mit oder ohne Bewußtseyn (bewußtlos) gehandelt habe. Der Verf. zeigt, daß diese Fragstellung in vielen Fällen insofern falsch ist, als, genau genommen, von Bewußtlosigkeit nicht die Rede seyn und der Inculpat doch nicht für zurechnungsfähig erachtet werden kann. Denn bei der Entscheidung jener Frage kommt es nicht bloß auf die Bewußtheit rein als solche, sondern auch auf den Inhalt des Bewußtseyns im Momente der Ausführung der Handlung an. Der Verf. bemerkt in dieser Beziehung: „Es kommen vorübergehend Zustände vor, in welchen ich über mich selbst und die Außenwelt unrichtige oder nur zufällig die Wirklichkeit treffende Vorstellungen habe, Vorstellungen, deren Inhalt im Augenblick imaginär, an sich aber vielleicht wohl möglich, vielleicht schon zugetroffen ist oder noch zutreffen kann. Dabei wird es keinen großen Unterschied machen, ob ich mehr mich selbst oder mehr die Außenwelt unrichtig auffasse. Bei diesem unrichtigen Auffassen aber lassen sich verschiedene Grade und Stufen unterscheiden. Ich kann mich noch als Person, als der wissen der ich bin, aber in eine imaginäre Außenwelt hineinversetzen; ich kann mich aber auch als einen ganz andern Menschen wissen, der ich vielleicht nie werden kann und nie gewesen bin; ja ich kann mich nicht einmal mehr als Person, zuletzt vielleicht nur noch als eine undefinirbare Existenz wissen; und doch weiß ich davon, kann mich vielleicht später auch daran erinnern" (S. 15 f.). Es ist klar, daß in diesen Fällen nicht von Bewußtlosigkeit, und doch auch nicht von Zurechnungsfähigkeit des in solchen Zuständen Handelnden die Rede seyn kann.

Woher nun solche und ähnliche Zustände? — Mit dem Eingehen auf die Beantwortung dieser Frage gewinnt die Abhandlung des Verf. ein bedeutendes psychologisches Interesse. Er leitet die Antwort ein mit der Bemerkung: „Gewöhnlich verlangt man vom Menschen im bewußten Zustande, daß er über sich selbst und die Außenwelt nicht nur überhaupt Vorstellungen, sondern objectiv richtige Vorstellungen — cum grano salis zu verstehen — habe. Damit aber ist dem Bewußtseyn etwas zugewiesen, was an sich nicht zu ihm gehört, sofern es nur die Fähigkeit der Psyche ist, bestimmte von innen oder außen angeregte Processe im Gehirn als etwas Gewußtes in sich aufzunehmen. Ein Urtheil aber über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dessen, was den Inhalt des Bewußtseyns bildet, kommt dem Bewußtseyn nicht zu, ja das Bewußtseyn selbst erhebt nicht einmal die Frage nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Inhalts, sondern diese durch gewisse Vorstellungen vermittelte Frage fällt nur in's Bewußtseyn. Daher kann auch, wo jenes Urtheil fehlt, wo der Inhalt des Bewußtseyns objectiv ganz unrichtig ist und mir diese Differenz zwischen dem Bewußtseynsinhalt und der objectiven Wirklichkeit nicht zum Bewußtseyn kommt, doch das Bewußtseyn wohl erhalten seyn, und in vielen Fällen der gewöhnlichen s. g. Bewußtlosigkeit ist — wie gezeigt — nicht das Bewußtseyn alterirt oder aufgehoben, sondern ein andres Vermögen der Psyche, das vom Bewußtseyn zunächst unabhängig ist, das wir Unterscheidung oder Besonnenheit nennen können, — Unterscheidung vorwiegend auf dem sensitiven und dem Gebiete der Vorstellungen im engern Sinne, Besonnenheit vorwiegend auf dem motorischen Gebiete, — sofern wir mit demselben Wirklichkeit und Einbildung zu unterscheiden vermögen“ (S. 20 f. 25).

Ich finde in dieser Antwort eine indirecte Bestätigung meiner Theorie des Bewußtseyns. Denn indem der Verf. erklärt, daß der Inhalt des Bewußtseyns davon abhänge, ob die Psyche ihr Unterscheidungsvermögen übe oder nicht, so erklärt er eben damit implicite, daß das Bewußtseyn selbst durch das Unter-

scheidungsvermögen und dessen Ausübung bedingt und bestimmt sey. Es ist offenbar eine willkürliche Abstraction, im Grunde unmöglich, das Bewußtseyn von seinem Inhalt absondern zu wollen. Einen Inhalt zu haben gehört — wie der Verf. selbst anerkennt — so schlechthin nothwendig zum Wesen und Begriff des Bewußtseyns, daß ein Bewußtseyn ohne allen Inhalt gar kein Bewußtseyn wäre, also auch von einem Bewußtseyn rein als solchem, abgesehen von seinem Inhalt, gar nicht die Rede seyn kann. Bezeichnen wir den Inhalt desselben mit dem allgemein gebräuchlichen Ausdruck „Vorstellung", so fällt Vorstellungen-haben und Bewußtseyn in Eins zusammen: denn eben damit, daß wir Vorstellungen haben, — welcher Art sie auch seyn mögen, — haben wir Bewußtseyn, und umgekehrt. Nun müssen aber die Vorstellungen irgendwie bestimmt seyn: schlechthin unbestimmte und unbestimmbare Vorstellungen gibt es nicht, weil sie unvorstellbar sind, — wie Jeder sich durch Experiment überzeugen kann, indem er versucht ein schlechthin Unbestimmtes sich vorzustellen. Die Bestimmtheit als solche ist aber ein gesetzter Unterschied: jedes Ding, jedes vorgestellte Object ist nur ein bestimmtes und kann nur als ein bestimmtes gefaßt werden, weil und wenn es von einem andern unterschieden ist und unterschieden werden kann. Jede Vorstellung wird mithin nur vorstellbar durch Unterscheidung von einer andern, resp. von der Seele selbst, die sich etwas nur vorstellen kann, indem sie es als Object von sich dem Subject unterscheidet. —

Aber auch jene Zustände der fälschlich sogenannten Bewußtlosigkeit lassen sich nicht daraus erklären, daß das Unterscheidungsvermögen der Psyche „aufgehoben" ist, sondern nur daraus, daß die Unterscheidung (Besonnenheit) durch exceptionelle besondre Umstände und Verhältnisse beeinflußt, „alterirt", anders als gewöhnlich ausgeübt wird. Denn jene „unrichtigen" Vorstellungen von der Außenwelt oder der eignen Person des Vorstellenden sind doch nur unrichtige, weil sie der Wirklichkeit nicht entsprechen, sondern rein subjective imaginäre sind, und doch von dem Vorstellenden für objective, der Wirklichkeit angemessene gehalten werden.

Würden sie von ihm für das, was sie in Wahrheit sind, für subjective, imaginäre gehalten, so könnte von Unrichtigkeit, resp. von Bewußtlosigkeit nicht die Rede seyn. Dieser Irrthum kann aber nur daraus entspringen, daß dieselben mit objectiven Vorstellungen, entweder hinsichtlich ihrer Bestimmtheit oder ihrer Entstehungsweise, Aehnlichkeit haben. Wenn der eben Erwachende, noch halb Träumende die erscheinenden Gegenstände mit seinen Traumgebilden verwechselt, — ein Fall, von dem der Verf. ausgeht, — so kann das nur daraus erklärt werden, daß beide einander sehr ähnlich waren. Und wenn wir im Traume, im Fieberdelirium, in Geistesstörung unsre rein subjectiven Vorstellungen (Wahngebilde — fixe Ideen) für objective, der Wirklichkeit entsprechende halten, so kann diese Verwechselung nur darauf beruhen, daß jene ausnahmsweise auf ähnliche oder gleiche Weise in uns entstehen wie diese. Denn unsre rein subjectiven Vorstellungen, die s. g. Einbildungen, unterscheiden sich vornehmlich und wesentlich von den objectiven, den s. g. Wahrnehmungen, dadurch, daß letztere (infolge der durch die äußern Dinge hervorgerufenen Sinnesempfindungen) sich uns unwillkürlich aufdrängen und wir an ihrer Bestimmtheit nichts ändern können, während jene durch die eigene Thätigkeit der Seele, die Einbildungskraft, hervorgerufen, durch dieselbe Thätigkeit so oder anders bestimmt werden können. Wo also ausnahmsweise, infolge uns unbekannter Umstände und Einflüsse, rein subjective Vorstellungen mit derselben Gewalt und unveränderbaren Bestimmtheit wie die objectiven sich uns aufdrängen, da werden wir sie unwillkürlich für objective, für Wahrnehmungen halten, und ihnen gemäß uns benehmen. — Aber diese irrige Auffassung, diese Verwechselung, möge sie auf Aehnlichkeit der Bestimmtheit oder der Entstehungsart der Vorstellungen beruhen, ist offenbar nur möglich auf Grund eines von der Seele unbewußt vollzogenen Acts der Vergleichung. Denn nur indem sie im ersten Falle die Traumvorstellung hinsichtlich ihrer Bestimmtheit mit der objectiven Erscheinung, im zweiten Falle die Entstehungsart der imaginären Vorstellung mit der der objectiven Vorstellungen vergleicht, kann

sie durch die Aehnlichkeit beider getäuscht werden und die eine mit der andern verwechseln. Alles Vergleichen ist aber ein Unterscheiden, Unterscheidung der Objecte in Beziehung auf Gleichheit und resp. Ungleichheit. Und eben so endlich setzt das was der Verf. „Besonnenheit“ nennt, einen Act der unterscheidenden Thätigkeit voraus. Wir handeln besonnen, wenn wir unser Benehmen den objectiven oder Wirklichkeitvorstellungen anpassen. Aber das vermögen wir nur, indem wir zwischen den passenden und den unpassenden Handlungen (Körperbewegungen) unterscheiden. Jenachdem dieser Act ausfällt, ob wir scharf und genau oder flüchtig und ungenau unterscheiden, wird unser Handeln ausfallen und für besonnen oder unbesonnen erachtet werden. Vermögen wir jenen Act der Unterscheidung gar nicht auszuüben, — was unter besondern Umständen vorkommen kann, — so wird unser Handeln als „bewußtlos“, gemäß dem vom Verf. getadelten Sprachgebrauch, bezeichnet werden. —

H. Ulrici.

Philosophie im Umriß von Adolph Steudel, Ober-Tribunal-Procurator a. D. Zweiter Theil: Praktische Fragen. Erste Abtheilung: Kritik der Sittenlehre. Stuttgart, Bonz, 1877.

„Die Disciplinen, — erklärt der Verf. (Vorrede S. IV) — die ich hier zu behandeln haben werde, sind die Sittenlehre, die Religion und die Rechtslehre.“ Der zweite Theil seiner Philosophie im Umriß soll also die gemeinhin sogenannte praktische Philosophie „behandeln“. Der vorliegende Band bildet nun zwar bloß die erste Abtheilung dieses zweiten Theils und bezeichnet sich nur als eine „Kritik“ der Sittenlehre. Der Verf. bemerkt indeß selbst, daß „an der Hand seiner eingehenden Kritik der bisherigen Sittenlehre sich von selbst seine eigenen Auffassungen darlegen werden“ (Vorr. S. VII). Um diese seine eignen Auffassungen nach Geist und Gehalt zu charakterisiren, wird es genügen, die Schlußstelle der „Einleitung“, in welcher er das Resultat seiner Erörterung der Freiheitsfrage zusammenfaßt, herzusetzen. Sie lautet: „Wir haben bisher unsrer Methode

gemäß die Freiheitsfrage in ganz objectiver, analytischer Weise erörtert; das Resultat aber, das sich uns ergeben hat, daß in dem menschlichen Wollen und Handeln keine Freiheit herrsche, daß diese angebliche Freiheit auf einer Selbsttäuschung beruhe, ist nichts andres, als was zugleich eine nothwendige Folge des Verhältnisses der geistigen Substanz (Gottes) zu der Welt und zu dem Menschen ist, wie es sich in unsrem ersten Theile infolge der dort aufgestellten theoretischen Untersuchungen herausgestellt hat. Die Welt, zu welcher auch der Mensch gehört, ist hiernach die peripherische Darlebung der geistigen Substanz; es lebt in der Welt und im Menschen nichts anderes als Gott; das menschliche Ich ist nichts andres als eine — an sich substanzlose — Erscheinung Gottes, ohne jegliche eigene Selbständigkeit. Darin liegt von selbst auf der einen Seite, daß dem Menschen als solchem, abgesehen von dem in ihm sich darlebenden Gott, keine Freiheit des Wollens und Thuns zukommen kann, eben weil Gott es ist, der, ohne daß der Mensch dessen inne wird und es fühlt, in ihm lebt und handelt. Auf der andern Seite liegt darin, daß, da dem absoluten Gotte unendliche, schrankenlose Freiheit zukommt, auch seine im Wollen und Handeln des Menschen sich kundgebende Erscheinung eine absolut freie ist. Die Form, welche diese Erscheinung Gottes im Menschen annimmt, ist die, daß Gott in seiner weltlichen Darlebung, auf dem vermittelnden Wege der dem Menschen angeborenen Natur und der auf ihn influirenden äußern Verhältnisse und Umstände, im Innern des Menschen Triebe, Neigungen, Passionen, Vorstellungen, Gedanken hervorruft oder entstehen läßt, durch welche dann nach dem von uns dargelegten immanenten Gesetze der Motivirung das menschliche Ich zu Willens-Entschließungen und Handlungen determinirt wird, welche es als seine eigene, aus seinem eignen Innern hervorquellende empfindet, und denen es daher Spontaneität und Freiheit vindiciren zu dürfen glaubt. Was im Menschen will und handelt, ist in seinem wahren Grunde nicht er selbst mit eigner causaler Spontaneität, sondern es ist der in ihm sich darlebende Gott, und der Mensch ist nur

die äußerliche Erscheinung desselben. Da nun Gott absolute Freiheit zukommt, so ist das, was als Wollen und Handeln des Menschen erscheint, als Wollen und Handeln Gottes allerdings ein freies; abgesehen hievon aber und soferne der Mensch selbst als der handelnde gefaßt wird, ist es ein mit schlechthiniger Nothwendigkeit determinirtes" (S. 105 f.).

Dieser Lösung der „Freiheitsfrage" wird jeder philosophische Forscher den Einwand entgegenhalten: Aber wie kommt es oder wie läßt es sich erklären, daß Gott in dem einen Menschen als eingefleischter Egoist, als abgefeimter Betrüger, als verstockter Verbrecher, in dem andern als sich hingebender Gatte und Vater, als aufopfernder Patriot und Menschenfreund „erscheint" oder „sich darlebt"? Da wir auf diese Frage keine Antwort erhalten, — weil sie sich von des Verf. Prämissen aus nicht beantworten läßt, — so ergibt sich, daß die „schrankenlose, absolute Freiheit" dieses Gottes in Eins zusammenfällt mit der reinen, sich selbst widersprechenden Willkür, und folglich mit dem grundlosen, unverständlichen Zufall oder, was dasselbe ist, mit der blinden, ebenso unverständlichen Nothwendigkeit. — Gleichwohl ist dieser extrem-pantheistische Gottesbegriff des Verf. und damit seine — auf sehr schwachen Füßen stehende — Metaphysik*) im Grunde der alleinige Grund, weßhalb er dem Menschen alle — auch jede bedingte, relative — Freiheit abspricht. Denn die Thatsache, daß wir das unabweisliche Bewußtseyn der Freiheit unserer Willensentschließung (wenigstens in den allermeisten Fällen) haben, leugnet er nicht, weil es sich nicht leugnen, nicht abweisen läßt. Daß aber dieß Bewußtseyn nur eine „Selbsttäuschung" sey, hat er „in objectiver, analytischer Weise" – also abgesehen von jenem metaphysischen Argument — **nicht** bewiesen, wiederum weil es sich in „objectiver, analytischer" Weise, also von gegebenen Thatsachen aus, nicht beweisen läßt. Denn daß unser subjectives Freiheits-Bewußtseyn uns täusche, ließe sich nur darthun durch den Nachweis, daß objectiv-thatsächlich unser

*) Vgl. die Recension derselben von Dr. H. Schwarz Bd. 63 S. 283 ff. Bd. 65, S. 237 f.

Wollen und Handeln „ein mit schlechthinniger Nothwendigkeit“ determinirtes sey. Aber dieser Nachweis ist unmöglich und daher vom Verf. auch keineswegs geführt: es ist in Wahrheit ebenso unmöglich von der Nothwendigkeit zu zeigen, daß sie objectiv, thatsächlich, realiter bestehe wie von der Freiheit. Ja es läßt sich nicht einmal beweisen, daß in der Natur eine solche Nothwendigkeit walte. Nehmen wir z. B. das bekannteste Naturgesetz, das Gesetz der Gravitation. Wenn die Körper sich gegenseitig anziehen, wenn also die Anziehungskraft als bewegende Ursache besteht, so folgt allerdings, d. h. so müssen wir (infolge des logischen, unser Denken beherrschenden Gesetzes der Causalität) annehmen, daß diese Kraft auch wirken und bestimmte, ihrer Causalität entsprechende (gesetzliche) Bewegungen hervorbringen werde. Und ebenso müssen wir umgekehrt annehmen: wenn die Körper sich zu einander hinbewegen, so muß es eine Kraft (Ursache) geben, welche diese Bewegungen bewirkt. Diese Annahmen beruhen mithin auf einer rein subjectiven, in unserm Denken liegenden Nothwendigkeit. Die objective Nothwendigkeit dagegen, daß es Anziehungskraft als bewegende Ursache geben müsse, daß die Körper sich anziehen müssen, hat weder der alte noch irgend ein neuerer Newton dargethan, und wird kein zweiter Newton darthun, weil sie sich nicht darthun läßt. Dasselbe gilt von jedem Naturgesetz, von aller s. g. Naturnothwendigkeit. David Hume behauptete mit Recht, daß objectiv in den Dingen und Ereignissen selbst nichts von Causalität und Causalnexus zu entdecken sey. Möge der Verf. die ganze Welt mit den schärfsten Mikroskopen und Teloskopen durchsuchen, möge er alle Dinge und Ereignisse, Bewegungen und Handlungen noch so genau „analysiren“ (was er wahrscheinlich nicht gethan), er wird sicherlich ebenfalls keine Spur von seiner „schlechthinnigen Nothwendigkeit“ finden. Von einer solchen objectiv, thatsächlich bestehenden Nothwendigkeit, die unserm Freiheitsbewußtseyn widerspräche, indem wir durch sie objectiv, thatsächlich überall gezwungen seyen, so und nicht anders zu wollen, kann mithin nicht die Rede seyn. — Aber auch der

Begriff und das Princip der Causalität widerspricht dem Freiheitsbewußtseyn keineswegs. Denn es ist nicht einzusehen und noch von keinem Freiheitsleugner nachgewiesen worden, warum nur nothwendig thätige Kräfte und nicht auch eine freithätige Kraft Wirkungen hervorbringen und in den s. g. Naturverlauf, in den Causalnexus der Naturereignisse, sollte eingreifen können. Im Gegentheil, eine exacte Betrachtung und Analyse des Naturverlaufs nöthigt uns — wie ich dargethan zu haben glaube (Gott u. d. Natur, 3te Aufl. S. 580 ff.) —, die Mitwirkung freithätiger Kräfte in ihm anzunehmen.

Jedenfalls bekundet es einen starken Mangel an „objectiver, analytischer Weise" der Erörterung und Auffassung, wenn der Verf. dem menschlichen Wollen und Handeln alle Freiheit schlechthin abspricht und doch von Recht und Sittlichkeit redet. Will und handelt in Wahrheit nicht der Mensch, sondern in ihm und durch ihn der unberechenbare willkürlich schaltende Gott, dessen „schrankenloser, absoluter Freiheit" auf keine Weise beizukommen ist, so haben die Ausdrücke: Gut und Böse, Recht und Unrecht, offenbar keinen Sinn mehr, auch nicht in einer eudämonistischen Klugheitslehre, die der Verf. — im Widerspruch mit sich selber — an die Stelle der von ihm kritisirten und verworfenen Sittenlehren setzen will (S. 580 ff.). Denn was hilft dem Menschen alle Klugheit, was hilft es ihm, daß er belehrt wird, was er zu wollen und zu thun, zu lassen und zu meiden hat, um sich wohl zu befinden und sein Wohlseyn zu fördern, — wenn er doch nicht anders handeln kann, als er eben muß! Was hilft es dem Verbrecher, daß ihm gezeigt wird, wie seine Handlungen auch ihm selbst zum Unheil gereichen, wenn er nun doch einmal kraft seiner „angeborenen Natur", infolge seiner „von Gott hervorgerufenen Triebe, Neigungen, Passionen, Vorstellungen, Gedanken" Verbrecher ist und zu seinen Thaten determinirt wird! — Der Verf. hat das Amt eines Ober-Tribunal-Procurators bekleidet. Er hat also selbst mitgewirkt an der allgemein eingeführten und als nothwendig anerkannten Criminaljustiz. Und doch ist dieselbe nach seiner

Grundanschauung eine nicht nur völlig unberechtigte, sondern auch völlig sinn- und zweck- und nutzlose Institution. Denn wenn man auch aus dem Begriff der Strafe das Hauptmoment, den Zweck der Besserung des Verbrechers, streicht, wenn man sie auch im Sinne der eudämonistischen Klugheitslehre nur als Mittel faßt, den Verbrecher unschädlich zu machen, — sie hat keinen Sinn, sie erfüllt ihren Zweck nicht, wenn der Verbrecher nicht an Händen und Füßen gefesselt oder — noch besser und consequenter — ohne Weiteres getödtet wird: so lange er noch ein Glied zu rühren vermag, kann er auch Verbrechen begehen! Gesetzt aber auch, die Bestrafung, resp. die Belehrung, vermöchte den Willen des Verbrechers zu bestimmen, vermöchte zu bewirken, daß er keine Verbrechen mehr beginge, — was ja thatsächlich öfter geschieht, — so könnte das nach des Verf. Grundanschauung doch nur dadurch geschehen, daß der allein wollende und handelnde Gott sich selber belehrt, und infolge dieser Belehrung seinen Willen ändert und in dem Verbrecher fortan anders „sich darlebt" als er bisher gethan. Jedenfalls ein eigenthümlicher, seltsamer Gott! —

Doch, wir erinnern uns, daß die vorliegende erste Abtheilung des zweiten Theils seines Systems der Philosophie in erster Linie eine „Kritik der Sittenlehre" ist und seyn will. Sehen wir also zu, wie er „Kritik" übt. Es wird wiederum genügen, das an einem einzelnen Beispiel zu zeigen. Und da liegt es mir am nächsten, sein Verfahren zu charakterisiren, durch das er die Grundlagen meiner eigenen Ethik (meine „Grundzüge der praktischen Philosophie") als unhaltbar darzuthun sucht, zumal da er dieselben einer etwas eingehenderen Kritik würdigt als die meisten andern. In aller und jeder Sittenlehre, bei allen „praktischen Fragen" handelt es sich zunächst um die Frage: wie kommen wir zu den Begriffen, die wir als ethische oder praktische, weil zu unserm Wollen und Thun in Beziehung stehende, bezeichnen und von den theoretischen unterscheiden? Denn offenbar kann nur aus der Antwort auf diese Frage sich ergeben, ob und wie weit unseren ethischen Begriffen wissenschaftliche Geltung

zukomme, ob und wiefern sie Anspruch auf Wahrheit haben. Ich gehe daher (in meinen „Grundzügen") von der Erörterung dieser Frage aus, und stütze die Beantwortung derselben auf den (in meiner Psychologie, 2. Aufl. II, 19 f. durch alle Instanzen durchgeführten) Nachweis, daß das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und somit alle unsere (bewußten) Vorstellungen und Begriffe auf der sich in sich unterscheidenden Thätigkeit der Seele beruhen, durch Acte derselben vermittelt, bedingt und bestimmt seyen. Dieser Nachweis fordert eine Analyse des Begriffs des Unterschieds und der Art und Weise, wie die unterscheidende, resp. vergleichende Thätigkeit verfährt, indem sie unterscheidet und damit Unterschiede setzt. Mittelst dieser Analyse habe ich dargethan, daß es in der gegebenen Natur der unterscheidenden Thätigkeit liege, die Objecte nicht nur von einander zu scheiden, sondern sie auch auf einander zu beziehen, an einander zu halten, zu synthesiren, und daß dieß Aneinanderhalten nach bestimmten, die unterscheidende Thätigkeit immanent leitenden Beziehungs- oder Gesichtspunkten geschehen muß, wenn es zu bestimmten, vorstellbaren Unterschieden kommen soll. Diese Beziehungspunkte, weil sie die unterscheidende Thätigkeit nur leiten, habe ich im Unterschied von den sie beherrschenden Gesetzen die Normen der unterscheidenden Thätigkeit genannt, und nachgewiesen, daß dieselben im Grunde in Eins zusammenfallen mit jenen allgemeinen Begriffen, die von Aristoteles unter dem Namen der Kategorieen in die Logik und Erkenntnißtheorie eingeführt worden. Ausdrücklich aber habe ich behauptet und dargelegt, daß wir dieser Normen und ihrer Function uns ursprünglich nicht bewußt sind, daß sie also nicht als unserm Bewußtseyn inhärente Begriffe noch als Stammbegriffe unseres Verstandes oder als begriffliche Bestimmungen des Seyns und Denkens überhaupt zu fassen sind, sondern an sich und ursprünglich eben nur jene unsre unterscheidende Thätigkeit ursprünglich unbewußt und unwillkürlich leitende Normen sind, welche erst nachdem sie uns zum Bewußtseyn gekommen, als allgemeine Begriffe von uns gefaßt werden, weil sich zeigt, daß jede Norm in den ih

gemäß gesetzten Unterschieden (den Bestimmtheiten der Objecte) sich abspiegelt und als die ihnen allen gemeinsame Bestimmtheit erscheint. (Alle z. B. gemäß der Kategorie der Qualität gesetzten Bestimmtheiten haben trotz ihrer Verschiedenheit nothwendig Das mit einander gemein und unterscheiden sich dadurch von allen quantitativen Bestimmtheiten, daß sie eben qualitative Bestimmtheiten sind). Aus diesen Nachweisungen vom Ursprung des Bewußtseyns und unsrer (bewußten) Vorstellungen überhaupt folgt unabweislich, daß auch unsre ethischen Vorstellungen auf dieselbe Weise entstanden seyn müssen. Dieß habe ich in meinen Grundzügen der praktischen Philosophie dargelegt und damit nachgewiesen, daß, wie wir zu unsern Vorstellungen von den Dingen und unserm eignen Wesen nur mit Hilfe der logischen Kategorien gelangen, so auch unsre ethischen Vorstellungen nur mittelst Unterscheidung unsrer Willensacte und Handlungen nach immanenten ethischen Kategorien entstehen. Auch sie leiten ursprünglich unbewußt und unwillkürlich unsre unterscheidende Thätigkeit, und erst nachdem sie uns zum Bewußtseyn gekommen, weisen sie als allgemeine Begriffe — als die Begriffe des Wahren, Guten, Schönen und der auf ihnen ruhende Begriff des Rechts — sich aus. Da diese Begriffe nur Specificationen des höheren allgemeineren Begriffs der Vollkommenheit sind, so stehen sie in unmittelbarer Beziehung zu dem uns angeborenen Streben nach Vervollkommnung (Erhöhung und Erweiterung unsres Wissens — Verbesserung und Verschönerung unsres Daseyns), welches einerseits im Gefühl des Sollens sich kundgibt, andrerseits von diesem Gefühl erregt wird. Durch diese ursprüngliche, immanente Verknüpfung mit jenem Streben und diesem Gefühl werden die ethischen Begriffe zu Ideen, d. h. zu normativen Begriffen, von denen wir nicht nur unsre unterscheidende Thätigkeit und damit unser Denken, unser Forschen, Meinen, Glauben und Sinnen (Gesinnung), sondern auch unser Streben, Wollen und Handeln leiten lassen sollen. —

Von diesen Grundlagen und Grundzügen meiner Ethik gibt der Verf. ein kurzes, unklares und ungenaues Resumé, und

knüpft daran folgende Kritik. „Diese Exposition enthält nun viel des Räthselhaften. 1) Um eine Vorstellung des ethisch Guten zu gewinnen, bedürfe unsre unterscheidende Thätigkeit eine sie leitende Norm, und diese Norm müsse der allgemeine kategorische Begriff des sittlich Guten selbst seyn. Also der kategorische Begriff des sittlich Guten soll die Norm seyn, um die Vorstellung des ethisch Guten zu gewinnen! Bekanntermaßen ist sonst die Vorstellung das Prius des Begriffs; hier würde es also umgekehrt seyn, und man eines Begriffs bedürfen, um es zu einer Vorstellung zu bringen. 2) Wie kann ein Begriff als solcher eine Norm seyn? 3) Cujus generis wäre dann diese Norm? Sie soll von ethischem Gehalt und Charakter seyn; aber der Begriff des Ethischen wird ja hier erst gesucht. Eben deßwegen ist auch damit nichts gesagt, daß diese Norm der Begriff des Guten selbst seyn soll; denn wir haben ja keine Desfinition von diesem Begriff. 4) Dieser kategorische Begriff des Guten als zu Grunde liegende Norm wäre also das primum movens. Gleichwohl aber sollen wir erst viel später nach Durchmachung eines ethischen Erkenntnißprocesses zu diesem Begriff gelangen. Das widerspricht sich aber direct, wenn es nicht etwa die Meinung Ulrici's ist, daß dieser Begriff anfangs nur verhüllt und nur unbewußt in uns wirke. Darauf scheinen denn auch seine Worte wirklich hinzudeuten. Es läge jedoch darin abermals ein Widerspruch, denn ein Begriff ist etwas Gedachtes; es gibt aber kein bewußtloses Denken: ein Begriff, der in einem denkenden Ich seyn soll, kann daher nie etwas Bewußtloses seyn." U. s. w. (S. 256 f.). Ich brauche wohl das — in diesem Fall nicht bloß langweilige, sondern tädiöse — Geschäft des Abschreibens nicht weiter fortzusetzen: die obigen Sätze werden genügen, um zu beweisen, daß der Verf. meine Meinung gründlich mißverstanden hat und nicht mich, sondern seine Mißverständnisse widerlegt. Das Gleiche passirt ihm im Verlauf seiner kritischen Erörterungen mehrfach. Und da er die verschiedenen Theorien nicht in dem historischen Zusammenhang, in dem sie stehen und aus einander sich entwickelt haben, sondern

jede für sich behandelt, so kommt seine Kritik, die übrigens nur die Periode von Kant bis auf die Gegenwart eingehender berücksichtigt, häufig darauf hinaus, daß er es „unbegreiflich“ findet, wie dergleichen Behauptungen haben aufgestellt werden können, — ohne zu bedenken, daß es doch fraglich ist, ob diese Unbegreiflichkeit nur im Object oder auch in ihm, dem begreifenden Subjecte liegt. — Sapienti sat. H. Ulrici.

Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius, zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt von Ernst Faber, Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft. Elberfeld, Friderichs, 1877.

Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Licius zum ersten Male vollständig übersetzt und erklärt von Ernst Faber, Missionar 2c. Ebendaselbst.

Da es nach dem Verf. nur 2—3 deutsche „Fachgelehrte“ der chinesischen Literatur gibt, von denen leider keiner zu den Mitarbeitern unserer Zeitschrift gehört, und da ich selbst weder der chinesischen Sprache mächtig noch in der chinesischen Philosophie bewandert bin, so kann ich die beiden genannten Werke nicht recensiren, sondern nur anzeigen d. h. über Inhalt und Zweck derselben berichten. Sie sollen vor Allem unsre Kenntniß der alten chinesischen Philosophie erweitern, „unsere Literatur über das Alterthum überhaupt und über die Eigenthümlichkeit des chinesischen Alterthums insbesondere bereichern.“ Denn nach des Verf. Urtheil gehören die Werke der beiden Philosophen zu den bedeutendsten Erscheinungen des so reichen philosophischen Schriftthums der Chinesen.

Micius — latinisirt aus dem chinesischen Mih Tsi — ist der ältere von beiden. Er war wie es scheint ein jüngerer Zeitgenosse des Confucius, des bekannten chinesischen Staats- und Cultus-Philosophen, steht aber zu ihm in schroffem Gegensatz. Zwar ging er ebenfalls auf die alten Schriften zurück; besonders häufig werden von ihm die s. g. Documente und die

Lieder citirt; aber nicht nur der von ihm angeführte Text weicht manchmal bedeutend von der jetzigen confucianischen Ausgabe ab, sondern auch die Lehren, welche er aus den alten Werken zog, unterscheiden sich wesentlich von den confucianischen. Denn „während Confucius als Angehöriger des Staates Lu, wo die Nachkommen des berühmten Herzogs Tschan regierten, den erbleichenden Glanz des Herrscherhauses neu zu erhellen suchte, sah Micius in der Gegenwart nur Verderben und Verkehrtheit." Mit andern Worten, Confucius war Optimist, Micius Pessimist, jeder natürlich in chinesischer Form und Färbung. Dadurch erhält die Lehre des Letzteren eine unmittelbare Beziehung zu unserer eigenen heutigen Philosophie, wenigstens zu einer der verschiedenen Richtungen, die sie durchziehen und, wie in China, einander bekämpfen. Man sieht, ähnliche Ursachen haben eben überall ähnliche Wirkungen. Interessant ist daher der Vergleich zwischen den Zuständen, welche der alte Chinese beklagt, und denen unserer Zeit, aus welchen der deutsche Pessimismus entsprungen. Interessant auch, daß der alte Chinese dem Elend und Verderben nicht als einem unausweichlichen Schicksal sich ergibt, sondern ihm zu steuern und abzuhelfen sucht; interessant daher insbesondere der Vergleich zwischen den von ihm empfohlenen Mitteln zur Abhilfe und denen unsrer modernen Social-Theoretiker. Mich will bedünken als ob die seinigen den Vorzug verdienten. Denn mit großer Entschiedenheit bringt er vor Allem auf die Bildung und Kräftigung des W i l l e n s, des Kerns der Persönlichkeit. „Wo der Wille nicht kräftig ist, da ist die Einsicht nicht durchschlagend" [unwirksam]. „Wird der rechte Weg nicht ehrlich eingehalten, so werden alle Dinge nicht eingehend beurtheilt" [so wird das Urtheil oberflächlich, unsicher, ungenau ausfallen]. — „Wo kein Urtheil über Recht und Unrecht ist, da reicht es nicht aus Verkehr zu pflegen" [da gedeiht der Verkehr der Menschen unter einander, die bürgerliche Gesellschaft nicht]. — „Gutes, das nicht die Herrschaft im H e r z e n hat, bleibt nicht; Wandel, der nicht p e r s ö n l i c h bewährt ist, besteht nicht" [das Gute, das nicht in der Gesinnung, im Willen

wurzelt, ist hinfällig, werthlos; und ist des Menschen Benehmen, Thun und Lassen nicht Ausdruck seiner Persönlichkeit, so ist es unbeständig, unzuverlässig]. — Das sind die Principien der socialistischen Theorie und Reformbestrebungen des Micius. Mit Recht behauptet der Verf., daß sie den Kernpunkt der s. g. socialen Frage erfassen. Die intellectuelle Bildung, möge sie eine mehr theoretische oder mehr praktische seyn, auf welche unsere Social-Reformer vorzugsweise dringen, thut es sicherlich nicht allein, sie kann nur in zweiter Linie mitwirken. Denn der Mensch will und handelt nicht nur keineswegs immer gemäß der gewonnenen Einsicht und Erkenntniß, sondern letztere selbst wird und ist wesentlich bedingt und bestimmt durch seinen Willen, seine Gesinnung. Es kommt mithin vor Allem darauf an, ihn zur Selbstbeherrschung zu erziehen, d. h. seinen Willen zu kräftigen; es kommt ebenso entschieden darauf an, das Rechte und Gute in seine Gesinnung zu pflanzen, zur Herrschaft über sein Wollen und Streben zu bringen, kurz nicht nur seinen Intellect, sondern seine ganze Persönlichkeit, nicht nur von und nach außen, sondern vor Allem innerlich, moralisch, zu bilden und zu fördern. — Micius' Schriften sind in China sehr selten, fast ganz vergessen. Sie leiden an vielen überflüssigen Wiederholungen. Der Verf. gibt daher keine Uebersetzung derselben, sondern hat nur die Grundgedanken ausgezogen und in der ursprünglichen Folge unter größtmöglicher Wahrung der eigenthümlichen Ausdrucksweise zusammengestellt. —

Philosophisch bedeutender sind die Werke des Licius oder Lih Tsi; von ihnen hat daher der Verf. eine treue Uebersetzung zu liefern gesucht. Jünger als Micius, vermuthlich um das Jahr 450 v. C. geboren, gehört er nach des Verf. Urtheil zu den Geistern ersten Ranges unter den Chinesen. „Hat er auch nicht die Bedeutung eines Lao oder Khung erlangt, so steht er doch mit Meng (Mencius) auf einer Linie. Die Richtung der beiden ist indeß verschieden. Man kann sagen, die drei Philosophen Micius, Mencius und Licius bilden eine Trilogie. Wir sehen in ihnen die Hauptrichtungen der altchinesischen Philo-

sophie verkörpert, und ihre Werke sind sehr geeignet, die gewöhnlichen Vorstellungen über die chinesische Philosophie wesentlich zu modificiren." Charakteristisch für Licius ist es, daß der Kaiser Huen-Tsung (713—756 n. C.) sein Werk in den Rang der King oder heiligen Schriften erhob und ihm den Titel „Wahre Norm der tiefen Leere" ertheilte. Seine Philosophie ist ein naturalistischer Pantheismus. Das Göttliche ist ihm das Allwirkende (Tao); aber dieß Allwirkende, Unbedingte, das „ungeboren Gebärende, das unwandelbar Sich wandelnde", das ewige Werden, das ihm mit dem Schicksal, der unabwendbaren Bestimmung des Menschen, in Eins zusammenfällt, ist „unergründlich in seinen Wegen", „ein unbegreifliches Etwas"; denn „nur das Natürliche (Sinnliche) ist begreiflich, das Uebernatürliche unbegreiflich"; — also in der That eine „tiefe Leere", die nach Licius den Erscheinungen zu Grunde liegt. Die Welt ist ihm ebenso ewig wie das Tao, unendlich und unermeßlich; aber überall ist es wie hier (auf Erden). Das Leben kommt aus dem Tode (aus der leblosen unorganischen Natur), die Form aus dem Stoffe; im Grunde jedoch gibt es weder Leben noch Tod, sondern nur Entwickelungsphasen (Evolutionismus, Darwinismus), die im Kreislauf sich wiederholen. Es gibt auch keine Freiheit, sondern nur Bestimmung, kein Eingreifen, sondern nur Selbstwerden. Alles kommt von selbst; Sich treiben lassen ist mithin besser als den Absichten des Himmels entgegenkommen. Jeder hat daher auch von seinem Standpunkt aus Recht. Und da das menschliche Leben wenig Freude hat, die man sich noch gegenseitig verbittert, so ist es natürlich und verständig, sich allen erreichbaren Vergnügungen hinzugeben: „Pflege der Sinne heißt Leben, Entsagung ist Tyrannei." Nicht auf Treue, Gerechtigkeit &c. kommt es an, — denn die heiligen Männer sind die gequälten, die Bösewichter die glücklichen Menschen, — sondern nur darauf, daß die Menschen Frieden unter einander halten und Nutzen von einander haben. — Wiederum ist es interessant, zu sehen, wie in diesen Grundanschauungen des letzten bedeutenden Philosophen der alten Chinesen die Grundzüge unsrer neusten

naturalistischen, sensualistischen, evolutionistischen, eudämonistischen Modephilosophie sich abspiegeln. — H. Ulrici.

A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. By George Berkeley. With Prolegomena, and with Annotations, Select, Translated, and Original. By Ch. P. Krauth, D. D. Professor of intellectual and moral philosophy. Philadelphia, Lippincott, 1874.

Infolge der mangelhaften buchhändlerischen Communication zwischen Deutschland und Amerika ist mir diese neue Auflage von Berkeley's Hauptwerk erst vor Kurzem zu Händen gekommen. Vielleicht indeß ist es Anderen eben so ergangen und meine Anzeige kommt noch nicht zu spät. Die Ausgabe macht ausdrücklich den Anspruch, eine standard edition zu seyn. Und sie ist in der That eine Musterausgabe. Was den Text betrifft, so gibt sie zwar nur einen sorgfältig revidirten Abdruck desselben nach der Ausgabe der sämmtlichen Werke Berkeley's von A. C. Fraser (Oxford, Clarendon Press, 1871); aber in dieser Beziehung konnte nichts weiter geschehen als einige Druckfehler bei Fraser herauszucorrigiren: denn der Fraser'sche Text ist mit größter kritischer Genauigkeit und unter steter Bezugnahme auf die verschiedenen Lesarten der älteren Ausgaben hergestellt. Mit dem Text reproducirt sie zugleich die Vorrede und die werthvollen Anmerkungen Fraser's, fügt ihnen aber nicht nur die mindestens ebenso werthvollen kritischen und erläuternden Noten, die Ueberweg seiner deutschen Ausgabe der Berkeley'schen Principien beigegeben hat, in guter englischer Uebersetzung bei, sondern vermehrt sie auch noch durch eine Anzahl von Wort- und Begriffserklärungen, die meist der Herausgeber beigesteuert hat. Zu demselben Zwecke, das Verständniß der dem gemeinen Bewußtseyn so paradox klingenden Lehre Berkeley's zu erleichtern, sind dem Texte noch drei andre Appendixes angehängt: A. der erste Entwurf (rough draft) Berkeley's zu seiner Introduction to the Principles, den Fraser unter den Manuscripten der Bibliothek von Trinity College in Dublin gefunden; B. Notizen über Arthur Collier und ein Abdruck der Einleitung zu dessen (1713 er-

schienenen) Clavis universalis, in welcher dieser ziemlich unbekannte Zeitgenosse Berkeley's, aber unabhängig von letzterem, ebenfalls die Nichtexistenz oder Unmöglichkeit einer äußern Welt zu beweisen sucht; C. Ein Abdruck des viel citirten Accounts des Chirurgen W. Cheselden über die Beobachtungen des durch ihn von Blindheit geheilten jungen Gentleman, auf den Berkeley in seiner Abhandlung: The Theory of Vision vindicated sich beruft, und dem der Herausgeber den Abdruck noch eines zweiten Accounts ähnlichen Inhalts aus Nunnely's Abhandlung: The Organs of Vision etc. (1858) beigefügt hat.

Noch werthvoller als diese Appendixes sind meines Erachtens die Prolegomena, mit denen Prof. Krauth aus seinen eignen reichen Mitteln seine Ausgabe ausgestattet hat. Sie dienen zwar ebenfalls dem besseren Verständniß von Berkeley's Lehre, sind aber historisch-kritischer Natur und gelten mehr dem Idealismus überhaupt in den verschiedenen Formen, in denen er vor und nach Berkeley aufgetreten ist. Sie geben daher zunächst einen Ueberblick über Berkeley's Leben, Schriften und Vorläufer; demnächst „Summaries of Berkeley's system", d. h. Citate aus den Schriften hervorragender Philosophen, in denen Berkeley's Lehre summarisch dargestellt, charakterisirt und beurtheilt ist. Diese Summaries gehen über in eine Darlegung des Einflusses von Berkeley's Idealismus und eine Zusammenstellung einerseits der mit ihm übereinstimmenden oder doch ihm verwandten Lehren, andrerseits der Gegner und der Einwendungen, die sich gegen ihn erhoben. Und daran reiht sich eine Anzahl von Abhandlungen, die, nach einer Erörterung des Begriffs des Idealismus überhaupt und des „skeptischen Idealismus" Hume's insbesondre, die idealistischen Systeme der deutschen Speculation, Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Schopenhauer's, in ihrer Entwickelung aus einander und ihren principiellen Abweichungen von einander darlegen, und mit einer ebenso einsichtigen wie scharfsinnigen Abwägung der Stärke und der Schwäche des Idealismus schließen. — Diese Zugabe ist zwar vorzugsweise für den englischen Leser und dessen Bedürfnisse berechnet, aber

auch den deutschen Leser wird es interessiren zu sehen, wie unsre großen speculativen Systeme in einem selbständigen philosophisch hoch gebildeten, zwar von englischen Vorurtheilen freien, aber doch englisch geschulten Geiste sich abspiegeln. — **H. Ulrici.**

Désiré Nolen: La critiqne de Kant et la métaphysique de Leibniz. Histoire et théorie de leurs rapports. Paris 1875. IV u. 472 S.

Bei der großen Zahl der gegenwärtig erscheinenden philosophischen Schriften würde es zweckmäßig seyn, wenn wir von Jahr zu Jahr fortschreitende, möglichst vollständige Berichte über die philosophischen Leistungen, wenn wir „Fortschritte der Philosophie" besäßen, in denen nur die Gedanken und Thatsachen hervorgehoben und kurz beurtheilt würden, die neu sind. Es würde dadurch dem Philosophen nicht nur eine leichte Uebersicht über das Neue ermöglicht, es würde auch der großen Fluth unreifer philosophischer Produkte ein Damm entgegengesetzt. So haben die Physiker schon lange ihre „Fortschritte der Physik"; die Mathematik, Chemie, Physiologie und andre Wissenschaften sind diesem Beispiele gefolgt. — Diese Erwägungen bestimmen mich, bei meinen Referaten nur das hervorzuheben, was Anspruch auf Neuheit erheben kann.

Die drei ersten Abtheilungen des obigen Buches (S. 1—232) bringen Darstellungen der Leibnizischen und der Wolff'schen Metaphysik, der vorkritischen Lehren und der kritischen Philosophie Kant's, welche Anklänge an Kuno Fischer enthalten und dem Leser, der Kuno Fischer's und Erdmann's Darstellungen kennt, im Wesentlichen nur in folgenden Punkten beachtenswerth erscheinen.

Nachdem der Verfasser auf Leibniz' Lehre von Raum und Zeit näher eingegangen ist (S. 7. 8), unterscheidet er von ihr die Lehre Wolff's in folgenden Worten: „Le temps et l'espace sont appelés, non pas l'ordre des phénomènes, mais l'ordre des choses: et les choses, ce sont ici les réalités sensibles... La catégorie de la réalité précède donc celles du temps et de l'espace. Leibniz au contraire, en sontenant que la réalité des choses sensibles se fond sur l'ordre des phénomènes,

faisait des notions du temps et de l'espace les conditions, et, par suite, les antécédents logiques de la catégorie du réel" (S. 46). Denn Leibniz sagt unter Anderm: „s'il n'y avoit point de créatures, l'Espace et le Temps ne seroient que dans les idées de Dieu" (ed. Erdmann S. 758).

Kant's vorkritische Schriften über Philosophie bespricht der Verfasser sehr ausführlich; er macht auf Kant's Irrthümer hinsichtlich der Geschichte der Philosophie aufmerksam, vertheidigt Leibniz gegen Mißverständnisse Kant's und weist auch in den späteren vorkritischen Schriften Leibnizische Gedanken nach (S. 124. 133. 135. 151 und sonst). Am interessantesten ist sein Hinweis (S. 119. 120) darauf, daß der Gedanke, den Kant als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes" durchführt, bereits von Leibniz ausgesprochen ist (ed. Erdm. S. 1776), der da sagt: „si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi; puis qu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne sçauroit exister... Si l'être necessaire n'est point, il n'y a point d'être possible."

Nicht so eingehend ist seine Darstellung des Kantischen Kriticismus; hier kommen sogar wesentliche Lehren (z. B. die transscendentale Deduktion der Kategorien) nicht in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutung zum Ausdruck. Doch wird diese Darstellung im Folgenden vielfach ergänzt.

Die vierte Abtheilung (S. 233—363) will das Verhältniß von Kant's Kriticismus zu Leibniz' Metaphysik genau feststellen und eine Vereinigung beider versuchen.

Ueber den Gegensatz zunächst, daß nach Kant Raum und Zeit a priori erworbene Anschauungen, nach Leibniz aber aus dem göttlichen Verstande stammende und dem menschlichen Denken angeborene Ideen sind, glaubt der Verfasser durch den Gedanken hinwegkommen zu können, daß thatsächlich ja doch vor unserer bewußten, spontanen Geistesthätigkeit Raum und Zeit in den sinnlichen Erscheinungen als die Ordnung derselben enthalten sind (S. 241—243). Er erkennt zwar an, daß Kant das auch

gewußt habe, ja er bringt sogar die transscendentale Deduktion der Kategorien in Beziehung zur transscendentalen Aesthetik (S. 240), aber er übersieht, daß eben diese Deduktion grade die Entstehung der unserm bewußten Denken als gegeben vorschwebenden sinnlichen Erscheinungswelt erklären will, erklären durch die unbewußte Thätigkeit der transscendentalen Apperception und der Kategorien. Die in dieser Deduktion geschilderten Vorgänge sind nicht bloße Resultate empirischer Selbstbeobachtung, sondern apriorische Forderungen des Denkens; wir müssen solche Vorgänge annehmen, um die Entstehung dieser unserer Erscheinungswelt begreifen zu können, mögen wir uns derselben jemals unmittelbar bewußt werden können, oder nicht (cf. G. Thiele, Kant's intellektuelle Anschauung 2c., §. 3. 12. 13). Dieser echt kritische Gedanke kann dem dogmatischen und nichtssagenden „angeboren" nicht geopfert werden, er verdient vielmehr eine solche specielle Durchführung, daß der Antheil der einzelnen Kategorien an der Schöpfung dieser Erscheinungswelt hervortritt. Ueberdieß aber würde nur durch ein vollständiges Preisgeben des kritischen Standpunktes der Gedanke angenommen werden können, daß Raum und Zeit ursprünglich im göttlichen Verstande seyen: der göttliche Verstand, ein intuitiver Verstand oder eine intellektuelle Anschauung ist für Kant (als hypothetischer Begriff) vielmehr der Maaßstab, an dem unser menschliches Erkenntnißvermögen gemessen wird, das Princip, auf das sich schließlich die Lehre von der ausschließlichen Apriorität unserer Erkenntnißformen stützt (cf. G. Thiele a. a. O. §. 9. 18).

Die Bedeutung der unsre Erscheinungswelt construirenden Thätigkeit der Kategorien wird vom Verfasser bei den Grundsätzen der reinen Naturwissenschaft klarer erfaßt und anerkannt (S. 254). — Mit Kant's Postulaten vergleicht er die Leibniz'schen Worte: „Et le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent" (Erdm. S. 353) und mit Kant's Widerlegung des Idealismus den Leibniz'schen Gedanken, daß

die Geister ohne Materie nicht in nothwendiger Verbindung mit einander und außerhalb der Ordnung der Zeiten und Oerter stehen würden (S. 257).

Um das Urtheil: „le chapitre des antinomies n'aurait certes pas été désavoué par Leibniz“ (S. 266) zu begründen, beruft sich der Verfasser zunächst hinsichtlich des Unendlichen unter anderen auf folgende Stellen: „Il n'y a jamais un tout infini dans le monde, quoiqu'il y ait des touts plus grands les uns que les autres à l'infini“ (Erdm. S. 241; cf. S. 138); „ego philosophice loquendo, non magis statuo magnitudines infinite parvas, quam infinite magnas“ (S. 436; cf. S. 115) und darauf, daß nach Leibniz die Materie eine Erscheinung, der Raum eine confuse Vorstellung ist, deren Principien, nicht deren Elemente die Monaden sind. „La distinction du caractère intelligible et du caractère empirique . . . répond à celle des monades et des phénomènes. Il s'agit, pour Leibniz comme pour Kant, entre les noumènes et les choses sensibles, d'un rapport de dépendance non d'antériorité“ (S. 268). Trotzdem aber wird der große Unterschied zwischen der Kantischen und Leibniz'schen Freiheitslehre anerkannt (S. 318). Die vierte Antinomie soll Leibniz' Worte rechtfertigen: „Ceux qui nient que de l'idée on puisse inférer l'être, nient l'être de soi. Mais, si l'être de soi n'est pas possible, les êtres par autrui le sont également“ (Erdm. S. 177). — Und so soll denn der einzige Unterschied zwischen Leibniz und Kant bis jetzt seyn, „que l'un accorde à la raison théorique la connaissance des noumènes, de l'unité, de l'absolu, tandis que l'autre la lui refuse, pour la réserver à la raison practique“ (S. 271).

Hinsichtlich der Kantischen Teleologie meint der Verfasser, wenn Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die Materie als das raumerfüllende Bewegliche, als Centrum anziehender und abstoßender Kräfte definirt, die mathematischen Gesetzen unterworfen sind, so heiße das doch nichts Andres, als daß die Materie von Intelligenz durchdrungen sey, nichts anderes, als die Monadologie rechtfertigen; denn „nous

ne pouvons concevoir comment la diversité se rencontre avec l'unité, sans diviser l'être, sans en altérer la simplicité; comment elle existe, en un mot, en dehors de l'espace, autrement que comme nous la trouvons en nous-mêmes dans notre conscience“ (S. 277). — Kant's Erkenntniß wagt sich über die Erfahrung nicht hinaus. Aber wer bürgt dafür, daß das Nichtich auch in Zukunft unsern subjectiven Bedingungen des Erkennens sich bequemen wird? Oder können wir etwa durch die Sinne die Erfahrungserkenntniß rechtfertigen? Die Furcht vor Hume würde also trotz der Einschränkung der Erkenntniß auf die Erfahrung bleiben (S. 286). Das mögen unsre Kantphilologen und Kantmaterialisten beherzigen. Daß freilich in der Monadologie der Kantische Kriticismus seine Ergänzung finde (S. 289), kann nur behauptet werden, wenn vielmehr sein kritischer Charakter übersehen wird.

Zur Ergänzung der Kantischen Aesthetik, die die Schönheit der objectiven Wahrheit entgegensetzt, und die nach dem Verfasser „fait consister la beauté des individus dans leur conformité au type de l'espèce“, verweist er ebenfalls auf die Monadologie (S. 295. 297).

Mit Kant's pessimistischem Urtheile, daß dieß Leben nicht lebenswerth sei (ed. Hartenstein VI, S. 81), vergleicht er einen in der Exemplificirung ganz ähnlichen (es wird Einer gefragt, ob er das Leben noch einmal durchmachen möge), aber in der Werthschätzung ganz entgegengesetzten Ausspruch von Leibniz (Erdmann S. 507), und bemerkt treffend zu Kant's Lehre vom höchsten Gut: „Au pessimisme de Kant, Leibniz répondrait, je crois, que, si l'âme ne trouve pas sa félicité dans la vertu, dans l'union avec l'absolu, c'est qu'elle n'a pas encore la vraie vertu; que l'amour de Dieu n'a pas entièrement déraciné en elle l'amour de soi; que la volonté enfin ne s'est pas identifiée réellement avec la volonté divine“ (S. 307). Dabei stützt er sich auf ed. Erdm. S. 580 und S. 763. — Kant's moralisches Gesetz ist ein allgemeines, nimmt keine Rücksicht auf die Verschiedenheit der besonderen Naturen und hat grade in

dieser Allgemeinheit sein Wesen; „Leibniz, au contraire, associe dans sa morale le culte de l'individu et celui de la personne, les exigences de la raison et celles de la sensibilité“ (S. 310). Nachträglich kommt dann auch bei Kant der sinnliche Mensch zum Wort in der Lehre vom höchsten Gut (S. 303). — „Kant a sans doute raison de ne pas vouloir que la sensibilité usurpe la place de la raison: mais l'amour du bien peut-il être confondu avec les autres amours? . . . L'amour du bien, comme l'amour de Dieu, est, au contraire, le seul amour qui nous affranchisse de tous les liens terrestres, qui nous détache véritablement de la chair, de la nature. L'autonomie du moi, loin d'y courir aucun danger, y trouve son expression la plus complète“ (S. 313). — Nach Kant erscheint der Gegensatz zwischen dem guten und bösen Princip im Menschen so schroff, daß man die Unterwerfung des letztern unter die erstere nicht begreift. „Chez Leibniz la tendance essentielle de la monade à une perception infinie de l'univers rend compte aisément de tous les développements successifs par lesquels son activité s'élève jusqu'à la volonté du bien . . . La moralité ne fait que réaliser, avec une conscience distincte, la même fin que poursuit obscurément en nous la nature, sous les formes mobiles de la sensibilité“ (S. 314). — „La morale de Kant est, comme sa logique, un dualisme du fini et de l'infini, qui ne trouvent ni dans la science, ni dans l'action le moyen d'effectuer conciliation. C'est qu'en effet la réflexion . . . laisse toujour subsister un abîne entre le fini et l'infini: à l'amour seul il appartient de le combler“ (S. 315). — Es werden dann aber auch, hinsichtlich der Freiheit, Autonomie und Persönlichkeit, die Vorzüge der Kantischen Moral vor der Leibniz'schen hervorgehoben. — Obwohl er das Verhältniß des Leibniz'schen und des Kantischen Freiheitsbegriffs ausführlicher bespricht (S. 318—327), fehlt doch ein tieferes und schärferes Eingehen auf Kant's Freiheitslehre und ihre Schwierigkeiten (cf. Thiele a. a. O. §. 20). Statt dessen lesen wir Folgendes: „Les catégories . . . sont des actes de la spontanéité du moi,

selon la doctrine expresse de l'analytique. Pourquoi Kant ne reconnait-il pas à l'entendement, principe des catégories, le droit d'affirmer la liberté? Pourquoi l'hypethèse de la troisième antinomie ne devient-elle une réalité que dans la critique de la raison pratique? C'est que les catégories ne sont, au fond, que des postulats. Qu'on se rappelle en effet la deduction transcendentale. On doit admettre à priori l'évidence des règles du déterminisme, sous peine de rendre l'expérience impossible.. La raison pratique est seule en état de repondre à cette question. La vérité des catégories repose sur l'autorité de la loi morale" (S. 326). Was haben doch nur Spontoneität und moralische Freiheit mit einander zu thun? Freiheit als Spontoneität würde nach Kant die Freiheit eines „Bratenwenders" seyn, der seine Bewegungen auch selbstthätig ausführt. Kant's Freiheit ist nicht bloße Selbstthätigkeit, sie ist die Fähigkeit des absoluten Anfangens, das von keinem Vorhergehenden, von keinem Gleichzeitigen bedingt ist, und nur diese Freiheit genügt der Moral. Der Verfasser weiß das und unterscheidet richtig die Spontaneität der Monaden von Kant's moralischer Freiheit (S. 318. 333); was berechtigt ihn aber, bei Kant die Spontaneität anders zu fassen, ihr hier den absoluten Charakter der Freiheit beizulegen? Und nun gar der Gedanke, daß Kant's Kategorien bloße Postulate seyen! Indeß es soll wohl nur eine freiere Auffassung des Kantischen Gedankens seyn, wenn der Verfasser den Primat der praktischen Vernunft in dem Sinne versteht, daß das Sittengesetz die Realisirung der Ordnung in mir und außer mir verlange, daß es zum Zweck der Naturbeherrschung die Naturerkenntniß durch die Kategorien und somit das System der Kategorien selbst fordere (cf. Fichte).

Vom Ding an sich können wir nur in unsern Begriffen sprechen; es ist aber ein unvermeidlicher Grenzbegriff. „Mais il reste toujours à expliquer pourqnoi il [sc. Kant] s'accommode si bien aux besoins de notre pensée. Cela . . . ne se peut qu'autant qu'une unité supérieure enchaine l'un à l'autre le moi et le non-moi" (S. 337): nur verschwindet dadurch das

Ding an sich nicht und die Einheit kann nur auf kritischem Wege hergestellt werden. „Kant nous assure que les choses en soi continueront de se prêter aux exigences de l'esprit, et qu'elles ne peuvent manquer d'apparaître à nos sens sous les seules formes qui les rendent intelligibles à notre raison. Mais n'est-ce pas limiter plus en apparence qu'en réalité la puissance de notre intelligence? N'est-ce pas affirmer que tout ce que nous pouvons connaître du monde nous oblige de le coesidérer comme l'oeuvre d'une raison semblable à la nôtre?" (S. 344. 345): Das Ding an sich ist immer noch; es bleibt, so lange unser Wissen nicht mit dem im Wissen Gemeinten identisch ist und diese durchgehende Identität fehlt auch der vorstellenden Monade. Freilich aber folgt aus dem Festhalten des Dinges an sich Kant's Zurückweisung der Metaphysik als Wissenschaft nicht (cf. Thiele a. a. O. §. 19). Nur wird diese Metaphysik nicht grade die Leibniz'sche seyn können, da dieser die kritische Grundlage fehlt. Bei der gründlichen Bekanntschaft mit der Monadologie und bei der Hochschätzung, die der Verfasser ihr widerfahren läßt, dürften wir wohl ein tieferes Eingehen auf die eignen Schwierigkeiten der Leibniz'schen Metaphysik erwarten (cf. K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. II. 20. Kapitel): diese Erwartung wird nirgends erfüllt.

Die fünfte Abtheilung (S. 365—472) hat zum Gegenstande „la conciliation dans l'histoire". Zum Beweis dafür, daß dem Bewußtseyn Kant's selbst sein nahes Verhältniß zu Leibniz sich dargeboten habe, wird der Schluß der Schrift gegen Eberhard übersetzt (S. 368 ꝛc.), wo es allerdings heißt: „So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende, Anhänger seyn." Nur ist diese „Apologie" jedenfalls etwas anders gemeint, als die vom Verfasser versuchte „conciliation" zwischen Leibniz und Kant, die vom Kriticismus schließlich nicht viel übrig läßt, noch weniger aber

in einem über Kant und Leibniz stehenden Gedanken durchgeführt wird.

Nachdem er mehrere die Bedeutung der Leibniz'schen Philosophie anerkennende Aussprüche von Fichte, Schelling und Hegel citirt hat, stellt er Fichte's Philosophie dar, vergleicht sie mit Kant's Kriticismus und Leibniz' Monadologie und hebt im Anschluß an die von Schelling und Hegel geübte Kritik ihre Mängel hervor (S. 399 - 424). Zuletzt bespricht er noch den Einfluß von Kant und Leibniz auf Schelling und Hegel; und selbst bei Schopenhauer, der doch von Leibniz nicht viel hält (S. 390), findet er der Monadologie Verwandtes (S. 447: L'univers de Leibniz, comme celui de Schopenhauer, est partout activité et vie"). Ein Rückblick bildet den Schluß. G. Thiele.

Bibliographie.

I. Neu erschienene philosophische Werke des In- und Auslands.

1. In Deutschland, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Schweiz.

Aristoteles' erste Analytiken, oder: Lehre vom Schluß. Uebersetzt u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. Philosophische Bibliothek No. 236. 7. Leipzig, Koschny, 1877 (1 M.).
J. Bahnsen: Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Lauenburg, Ferley, 1877 (2, 70).
G. Biedermann: Philosophie als Begriffswissenschaft. Erster Theil: Die Wissenschaft des Geistes. Zweiter Theil: Die Naturwissenschaft. Prag, Tempsky, 1878 (18 M.).
O. Busch: Naturgeschichte der Kunst. Heidelberg, Bassermann, 1877 (3, 60).
M. Carriere: Die sittliche Weltordnung. Leipzig, Brockhaus, 1877 (8 M.).
O. Caspari: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Aufl. Bd II. Leipzig, Brockhaus, 1877 (9 M.).
H. Cohen: Kant's Begründung der Ethik. Berlin, Dümmler, 1877 (6 M.).
M. Dessauer: Der Sokrates der Neuzeit u. sein Gedankenschatz. Sämmtliche Schriften Spinoza's gemeinverständlich u. kurz gefaßt mit besondrer Hervorhebung aller Lichtstrahlen. Cöthen, Schettler, 1877 (4 M.).
Dodel. Port: Wesen u. Begründung der Abstammungs- u. Zuchtwahl-Theorie in zwei gemeinverständlichen Vorträgen. Zürich, Schmidt, 1877.
O. Dost: Die Logik John Locke's im Zusammenhange mit seiner Philosophie. Plauen, Hohmann, 1877 (60 Pf.).
A. Emminger: Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles. Aus einer gekr. Preisschrift. Würzburg, Stuber, 1877 (3 M.).
Des Sextus Empiricus Pyrrhoneïsche Grundzüge. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung und Erklärungen versehen von E. Pappenheim (Philosophische Bibliothek Heft 242—245). Leipzig, Koschny, 1877 (2 M.).

E. Faber: Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus wie des Sensualismus oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Licius zum ersten Male vollständig übersetzt u. erklärt. Elberfeld, Friderichs, 1877 (5 M.).
— — —: Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius ꝛc. Ebd. 1877 (4 M.).
G. Th. Fechner: In Sachen der Psychophysik. Leipzig, Breitkopf, 1877 (5 M.).
K. Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. Sechster Band. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Zweites Buch: Schelling's Lehre. Heidelberg, Bassermann, 1877 (11 M.).
W. E. Gladstone: Ueber den Einfluß der Autorität in Meinungssachen. Uebersetzt von H. Brehms. London (Siegle), 1877 (2, 40).
E. Glaubrecht: Bibel und Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie nachgewiesen auf Grund einer neuen empirischen Naturphilosophie. 1. Bd.: Darstellung der neuen empirischen Naturphilosophie mit einer neuen Theorie der Entstehung d. sedimentären Formationen. Leipzig, Schultze, 1878 (10 M.).
R. Gottschall: Poetik. Vierte, durchges. u. verbesserte Auflage. Breslau, Trewendt, 1877 (12 M.).
B. Gracian's: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werke gezogen von Don V. J. di Lastanosa, u. aus dem spanischen Original übersetzt von A. Schopenhauer (Nachgelassenes Manuscript). 3. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1877 (3 M.).
E. Grapengießer: Aufgabe u. Charakter der Vernunftkritik. Zur Widerlegung der Schrift von Dr. F. v. Wangenheim „Vertheidigung Kant's gegen Fries". Jena, Frommann, 1878 (1, 50).
K. Grimm: Die Lehre über Buddha und das Dogma von Jesus Christus. Berlin, Habel, 1877.
Grübnau: Der Lehrbegriff der Kirche aus dem Standpunkt der wissenschaftlichen Naturerkenntniß betrachtet. Berlin, Denicke, 1877 (5 M.).
A. Grün: Die Poesie der Natur. Eine Winter-Vorlesung. Straßburg, Schneider, 1877 (40 Pf.).
C. Güttler: Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung. Eine empirische Kritik der mosaischen Urgeschichte. Freiburg, Herder, 1877 (4 M.).
Hallmer: Om. Fr. Ueberweg's „System der Logik". I. Akad. afh. Lund, 1877.
J. Happel: Die Anlage des Menschen zur Religion, vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus betrachtet und untersucht. Preisschrift. Haarlem (Leipzig, Harrassowitz) 1877 (6 M.).
F. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte. I. Psychologie. Berlin, Grieben, 1878 (7, 50).
F. A. Hartsen: Ein philosophisches Wörterbuch. Heidelberg, Winter, 1877 (1, 80).
K. A. Hasenclever: Die Berührung und Verwerthung des Gewissens in den Hauptsystemen der griechischen Philosophie. Inaugural-Dissertation. Freiburg, 1877.
A. Hauck: Tertullian's Leben und Schriften. Erlangen, Deichert, 1877 (5, 60).
R. Hellmann: Ueber Geschlechtsfreiheit. Ein philosophischer Versuch zur Erhöhung des menschlichen Glücks. Berlin, Staude, 1878 (4 M.).
H. Helmholtz: Das Denken in der Medicin. Rede ꝛc. Berlin, Hirschwald, 1877 (80 Pf.).
E. Hermann: Wie eine positive Religion entsteht. Bonn, Strauß, 1877 (1, 50).
— — —: Woher und Wohin? Schopenhauer's Antwort auf die letzten Lebensfragen zusammengefaßt und ergänzt. Ebd. 1877 (1, 20).

O. Hostinsky: Das Musikalisch-Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkt der formalen Aesthetik. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1877 (3 M.).

D. Hume: Dialoge über natürliche Religion. Ueber Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. In's Deutsche übersetzt u. mit einer Einleitung versehen von Dr. F. Paulsen (246.—248. Heft der Philosophischen Bibliothek). Leipzig, Koschny, 1877 (1, 50).

J. Jacobson: Ueber die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen. Erster Theil einer demnächst erscheinenden Schrift: Ueber die metaphysische Deduction der Kategorien. Inaugural-Dissertation. Königsberg, 1877.

Kant's Physische Geographie. Supplement-Band zu Kant's Werken. (76ster Band der Philosophischen Bibliothek.) Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Leipzig, Koschny, 1877 (2, 50).

D. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. Gotha, Perthes, 1877 (16 M.).

W. Kaulich: System der Ethik. Prag, Tempsky, 1877 (8 M.).

J. H. v. Kirchmann: Erläuterungen zu Aristoteles' ersten Analytiken. (Philosophische Bibliothek, Heft 238—40.) Leipzig, Koschny, 1877 (2 M.).

— — —: Erläuterungen zu Kant's Schriften zur Naturphilosophie. (Philos. Bibliothek, Heft 154—56.) Ebd. (1, 50).

J. Klaiber: Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren. Stuttgart, Cotta, 1877 (4, 50).

J. L. A. Koch: Vom Bewußtseyn in Zuständen der Bewußtlosigkeit. Vortrag 2c. Stuttgart, Enke, 1877 (75 Pf.).

Kosmos. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwickelungslehre in Verbindung mit Ch. Darwin u. E. Häckel herausgegeben von O. Caspari, G. Jäger u. E. Krause. 1ster Jahrgang 1877. Juli — September. Leipzig, Günther, 1877 (6 M.).

L. Lazarus: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränkel'scher Stiftung. Breslau, Jungfer, 1877.

J. v. Lilienfeld: Die sociale Psychophysik. A. u. d. Titel: Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. Dritter Theil. Mitau, Behre, 1877.

G. A. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik. Für höhere Bildungsanstalten. 4te neu durchgesehene Auflage. Wien, Gerold, 1877 (2, 60).

— — —: Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. Für den Gebrauch auf höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 5te Aufl. Ebd. (2, 80).

W. Luthe: Beiträge zur Logik. Zweiter Theil. Berlin, Weber, 1877 (1, 50).

P. Mantegazza: Die Physiologie der Liebe. Aus d. Italienischen v. E. Engel. Jena, Costenoble, 1877 (7, 50).

G. Martius: Zur Lehre vom Urtheil. Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie und Logik. Bonn, Strauß, 1877 (1 M.)

J. Mich: Grundriß der Logik. Gemeinfaßlich dargestellt. Dritte umgearbeitete Aufl. Wien, Buchholz, 1877 (1, 40).

— — —: Grundriß der Seelenlehre. Gemeinfaßlich dargestellt. 4te Aufl. Ebd. (1, 40).

F. Michelis: Philosophie des Bewußtseyns. Bonn, Neußer, 1877.

A. Mühry: Ueber die exacte Natur-Philosophie. (Als Manuscript gedruckt.) Göttingen, Huth, 1877.

G. E. Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. Kritische Beiträge. Berlin, Grieben, 1877 (7, 50).

A. Netzle: Psychologische Betrachtung. Programm der Studienanstalt. Hof, 1877.

L. Noiré: Der Ursprung der Sprache. Mainz, v. Zabern, 1877 (8 M.).
E. Pfleiderer: Die Idee eines goldenen Zeitalters, ein geschichtsphilosophischer Versuch mit besondrer Beziehung auf die Gegenwart. Berlin, G. Reimer, 1877 (3 M.).
Platonis Opera omnia. Rec., prolegomenis et commentariis instruxit M. Wohlrab. Vol. I. Leipzig, Teubner, 1877 (2, 40).
Platon's Menexenos. Griechisch u. deutsch mit kritischen u. erläuternden Anmerkungen. 2te verb. Aufl. Leipzig, Engelmann, 1877 (1 M.).
— — — Protagoras. Griechisch u. deutsch 2c. Ebd. 1877.
A. H. Post: Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. Oldenburg, Schulze, 1877 (4, 80).
Psychologische Betrachtungen über den Compagniechef und seine Compagnie. Berlin, Mittler, 1877 (2 M.)
C. Radenhausen: Zum neuen Glauben. Einleitung u. Uebersicht zum Osiris. Hamburg, Meißner, 1877 (1, 20).
A. Rau: Die Grundlage der modernen Chemie. Eine historisch-philosophische Analyse. Braunschweig, Vieweg, 1877 (2 M.).
E. Renan: Philosophische Dialoge und Fragmente. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von K. v. Zdekauer. Leipzig, Koschny, 1877 (6 M.).
R. Rocholl: Die Philosophie der Geschichte. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben. Von der philosophischen Facultät der Universität Gottingen gekrönte Preisschrift. Göttingen, Vandenhoeck, 1878 (8 M.).
K. Rosenkranz: Neue Studien. Dritter Band. Studien zur Litteratur- und Culturgeschichte. Leipzig, Koschny, 1877 (8 M.).
A. Schmarsow: Leibniz und Schottelius. Die unvorgreiflichen Gedanken, untersucht u. herausgegeben. Straßburg, Trübner, 1877 (2 M.).
J. Schmid: Die moralische Verbindlichkeit der menschlichen Gesetze. Programm des Lyceums v. Dillingen. 1877.
G. Schmidt: Kritischer Commentar zu Plato's Theätet. Leipzig, Teubner, 1877 (4 M.)
E. Schmidtborn: Darlegung und Prüfung der Kant'schen Kritik des ontologischen Beweises für's Daseyn Gottes. Wiesbaden, Niedner, 1877 (60 Pf.).
Schröder: Der Operationskreis des Logikcalcüls. Leipzig, Teubner, 1877 (1, 50).
H. Siebeck: Das Traumleben der Seele. Berlin, Habel, 1877 (1 M.).
K. Spamer: Physiologie der Seele. Die seelischen Erscheinungen vom Standpunkt der Physiologie und der Entwickelungsgeschichte des Nervensystems. Stuttgart, Enke, 1877 (6 M.).
G. Spicker: De principio causalitatis empirice considerato. P. II. Im Index lectionum der Akademie zu Münster. Wintersemester 1877—78.
Benedict v. Spinoza's Ethik. Uebersetzt u. mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen von J. H. v. Kirchmann. 3te Aufl. Leipzig, Koschny, 1877 (1, 50).
Spinoza's Theologisch-politischer Tractat im Urtexte herausgegeben und mit einer historischen Einleitung versehen von H. Ginsberg. Ebendas. 1877 (3 M.).
A. Spir: Moralität u. Religion. 2te verb. Aufl. Leipzig, Fiedel, 1878 (2, 50).
A. Stöckl: Der Materialismus geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen. Mainz, Kirchheim, 1877 (1, 50).
Virchow: Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. Rede. Berlin, Wiegandt, 1877 (1 M.).
A. Vogel: Geschichte der Pädagogik als Wissenschaft. Gütersloh, Bertelsmann, 1877 (7, 50).
T. Wildauer: Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und

Aristoteles. I. Theil: Sokrates' Lehre vom Willen. Innsbruck, Wagner, 1877 (2, 40).

Ch. Wirth: Die Frage nach dem Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit der Frage nach dem Unterschied zwischen der Menschen- u. Thierseele. Ein Versuch zur Begründung einer Philosophie des Humanismus. Wunsiedel, Rehring, 1877 (1, 80).

H. Wolff: Speculation und Philosophie. Bd. I: Der speculative Rationalismus. Bd. II: Der empirische Realismus. Berlin, Denicke, 1878 (à 6 M.).

E. Zeller: Vorträge und Abhandlungen. 2te Sammlung. Leipzig, Fues, 1877 (9 M.)

Ziegler: Logische Beispiele. Schaffhausen, Baader, 1877 (50 Pf.).

2. England und Nordamerika.

A. B. Alcott: Table Talk. Boston, Roberts, 1877.

Aristotle's Rhetoric. With a Commentary by the late E. M. Cope. Revised and edited by J. E. Sandys. 3 vols. London, Cambridge Warehouse, 1877 (1 L. 11½ Sh.)

The Atlas Essays, No. 2. New York, Barnes, 1877. (Darin: N. Porter's Essays upon J. St. Mill as a writer and as a religious philosopher.)

Lord Bacon: The Proficience and Advancement of Learning — The New Atlantis — Historical Sketches — with his Essays, Civil and Moral. London, Ward, 1877 (3½ Sh.).

H. Ch. Bastian: The Brain as an Organ of the Mind. London, Paul, 1877.

F. Bowen: Modern Philosophy. From Descartes to Schopenhauer and Hartmann. London, Low, 1877 (14 Sh.).

W. B. Clulow: Sunshine and Shadows; or, Sketches of Thought, Philosophic and Religious. New edition, revised and enlarged. London, Williams, 1877.

M. D. Conway: Idols and Ideals. London, Trübner, 1877.

J. Cook: Biology, with Preludes on Current Events. Boston Monday Lectures. Boston, Osgood, 1877.

J. W. Draper: The History of the Conflict between Religion and Science. Tenth edition. London, Paul, 1877 (5 Sh.).

J. Drummond: Philo, and the Principles of the Jewish-Alexandrine Philosophy: an Address etc. London, Williams & Norgate, 1877 (1 Sh.)

St. Jevons: The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Methode. New and cheaper edition. London, Macmillan, 1877 (12½ Sh.).

F. A. Laing: Lord Bacon's Philosophy Examined. To which is added „The Mental Process of Experience“: An Essay read etc. London, Hodger, 1877.

J. J. Lake: Notes and Essays on the Christian Religion: its Philosophical Principles and its Enemies. London, Tinsley, 1877 (7½ Sh.).

Montaigne's Essays. Translated by Ch. Cotton. With some Account of Montaigne, Notes, and a Translation of all the Letters known to be extant. Ed. by W. C. Hazlitt. London, Reeves, 1877.

G. S. Morris: The Theory of Unconscious Intelligence as Opposed to Theism. Being a Paper read before the Victoria Institute, or Philosophical Society of Great Britain. London, Hardwicke & Bogue, 1877.

Th. Ribot: English Psychology. New edition, revised. London, Paul, 1877.

The Shaddarshana-Chintanikâ; or, Studies in Indian Philosophy. Doona. Printed. at the Dnyan Prakash Press, 1877.

N. Smyth: The Religious Feeling. A Study for Faith. New York, Scribner, 1877.

The Survival, with an Apology for Scepticism. London, Remington, 1877 (10½ Sh.).

Thoughts on Logic; or, the C. N. J. X. Propositional Theory. London, Trübner, 1877 (2½ Sh.).

H. Wace: Christianity and Morality; or, the Correspondence of the Gospel with the Moral Nature of Man. Third and cheaper edition. London, Vickering, 1877 (6 Sh.).

A. Winchell: Reconciliation of Science and Religion. New York, Harper, 1877.

3. Frankreich, Belgien, Helvetien.

M. Accotas: Philosophie de la science politique. Paris Marescq, 1877.
E. Blanc: Exposé de la synthèse des sciences. Paris, Palmé, 1877.
A. Bougot: Essai sur la critique d'art, ses principes, sa méthode, son histoire en France. Paris, Hachette, 1877.
A. Comte: Lettres à John Stuart Mill. 1841—1846. Paris, Leroux, 1877.
W. J. Fox: Les Idées religieuses. Paris, G. Baillière, 1877.
Th. Funck-Brentano et A. Sorel: Précis du droit des gens. Paris, Plon 1877 (8 Fr.).
H. Joly: L'imagination, étude psychologique. Paris, Hachette, 1877.
H. Lecoultre: La doctrine de Dieu d'après Aristote et St. Thomas d'Aquin. Lausanne, Brider, 1877.
M. Mouchot: La réforme cartésienne étendue aux diverses branches des mathématiques pures. Paris, 1877.
E. Muller: La morale en action par l'histoire. Paris, Hetzel, 1877 (3 Fr.).
A. de Quartrefages: L'Espèce humaine. Paris Baillière, 1877.
Blaise Pascal: Lettres provinciales. 2 vols. Paris, Plon, 1877 (8 Fr.).
M. Ch. Pradez: Doute et foi. Influence de l'étude des sciences naturelles sur le scepticisme contemporain. Paris, Sandoz, 1877.
S. Smiles: Le Caractère. Traduit de l'anglais. Paris, Plon, 1877.
H. Spencer: De l'éducation intellectuelle, morale et physique. Traduit de l'anglais. Paris, Baillière, 1877.
Spinoza: De la droite manière de vivre (traduction Prat). Paris, Decaux, 1877 (5 Fr.).
M. B. Stewart: La conservation de l'énergie. Traduit de l'anglais. Paris, Baillière, 1877.
J. Weyl: Lettre de Maïmonides au collège rabbinique de Marseille (27. septembre 1194) traduite pour la première fois en français avec avantpropos. Avignon, Gros, 1877.
Zeller: La philosophie des Grecs considérée dans sa développement historique, traduil par E. Boutroux. 1re partie, I. Paris, Hachette, 1877.

4. Italien, Portugal, Spanien.

A. Ambrosini: La filosofia di Aristotele per le scuole classiche italiane compilata e commentata. Bologna, 1877.
Buroni: Del essere e del conoscere. Studii su Parmenide, Platone e Rosmini. Torino, 1877.
G. Caroli: Piccola Psichologia. Murano, 1877.
P. L. Cerchi: Torquato Tasso: il pensiero e le belle lettere italiane nel secolo XVI. Firenze, Lemonnier, 1877.
G. Daneo: Alcune considerazioni sul bello. Lettere. Torino, 1877.
A. Fiorini: Del diritto di guerra di Alberigo Gentili. Traduzione e discorso. Livorno 1877.
A. Incontro: L'evoluzione degli essere organizzati, e la teoria Darwiniana. Cremona, Ronzi, 1877.
K. Pagnoni: Intorno ai fenomeni spiritici. Lettere all' onorando signor T. Mamiani. Pesaro, 1877.
P. Riccardi: Saggio di Studi e di osservazioni intorno all' attenzione negli uomo e negli animali. Parte IV. Modena 1877.
P. E. Tutelli: Schema di una Metafisica di Etica. Napoli, 1877.

II. Philosophische Abhandlungen, Kritiken, Anzeigen &c. in Zeitschriften.

1. In philosophischen Zeitschriften.

Mind. A quarterly Review of Psychology and Philosophy, ed. by J. C. Robertson. No. VIII. Contents: 1. Forgetfulness, by R. Vernon.

2. Ethics and Politics, by A. Barat. 3, Recent Hegelian Contributions to English Philosophy, by T. M. Lindsay. 4. Philosophy in Germany, by W. Wundt. 5. The Life of James Mill (III), by A. Bain. 6. Critical Notices: Simcox' Natural Law, by R. Adamson; Sully's Pessimism, by A. Bain. 7. Reports: Romanes on Evolution of Nerves and Nervo-Systems; Beard on Trance; Langlois on Sleep; Gaston on the Study of Types of Character, by the Editor. 8. Notes and Discussions: Mr. Sully on „Physiological Ethics", by G. Allen; Lord Rayleigh on a Gambling Paradox, by J. Venn. 9. New Books. 10. News.

La Critique philosophique. VIme année, No. 21—39. C. Renouvier: Le cours de philosophie positive est-il encore au courant de la science? Examen des principes de la psychologie de Herbert Spencer; La physique de la psychologie; L'évolution générale mentale; La formation de l'esprit par l'expérience héréditaire. F. Pillon: La critique de l'infini; l'infini actuel selon W. Wyrouboff. Renouvier: Le positivisme jugé par M. Huxley; Les sciences naturelles et les problèmes qu'elles font surgir. Pillon: Monadisme et matérialisme. La doctrine de Schopenhauer sur le libre arbitre. — Bibliographie: H. Luguet: Etude sur la notion d'espace et de temps. Fabre: Histoire de la philosophie. T. I. Conta: Théorie de fatalisme.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dir. par Th. Ribot, IIme année, No. 10. Sommaire: H. Lotze: Sur la formation de la notion d'espace. M. Straszewski: La psychologie est-elle une science? D. Nolen: L'idéalisme de Lange. — Notes et documents: Causa et volonté, par Al. Bain. Malebranche d'après des manuscrits inédits, par C. Henry. — Analyses et comptes-rendus: O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. Ferraz: Etudes sur la Philosophie en France au XIXe siècle. B. Conta: Théorie du fatalisme, éssais de philosophie matérialiste. Blaserna et Helmholtz: Le Son et la Musique. W. Carpenter: Mesmerism and Spiritualisme scientifically considered. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für die wissenschaftliche Philosophie. Philosophische Monatshefte. — No. 11. Sommaire: Dr. Ch. Richet: La Douleur, étude de psychologie physiologique. Séailles: L'esthétique de Hartmann (5 art.). — Notes et documents: Sur l'étude de caractère, par le Dr. G. Le Bon. — Variétés: Pomponazzo et ses récents interprètes italiens, par L. Mabilleau. — Analyses et comptes-rendus: B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie. J. Grote: A Treatise of the moral Ideals. Béraud: L'idée de Dieu dans le spiritualisme moderne. F. Schultze: Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. Muhry: Die exacte Naturphilosophie. — Revue des périodiques: Zeitschrift für Philosophie etc. — No. 12. Sommaire: Séailles: L'Esthétique de Hartmann (2e art.). D. Nolen: Le Mécanisme de Lange. P. Regnaud: Etudes de philosophie indienne: L'Ecole vedanta. P. Béraud: Le moi comme principe de la philosophie. — Notes et documents: F. Paulhan: Le sens commun: Essai d'explication physiologique. — Analyses et comptes-rendus: Naville: Julien l'apostat et sa philosophie du polytheïsme. Fabre: Histoire de la philosophie, T. I. Duquesnoy: La perception des sens. Göring: Ueber die menschliche Freiheit. O. Flügel: Die Probleme der Philosophie. A. Herzen: Cos' é la fisiologia. — Revue des périodiques étrangers.

The Journal of Speculative Philosophy. Vol. XI, No. 3. Contents: The Method of University Study (translated from Schelling by) E. S. Morgan. V. Hartmann on the True and the False in Darwinisme (translation by) H. D. D'Arcy. Application of Mathematics in Psychology (translation from Herbart) H. Haanel. Mich. Angelo's „Fates", by the Editor. The Life and Teachings of Spinoza, by G. F. Morris. Kant's Transcendental Aesthetics, by D. W. Phipps. Kant's Antropology (Tr.) by A. E. Kroeger. — Notes and Discussions: The Relationship of Politeness, Justice and Religion; Polarity in Character; A Study of Sex in Mind; Dr.

Porter on Final Causes: An Intelligent Power; Philosophy in Hamilton College. — Book Notice.

Revue de Théologie et de Philosophie etc. sous la direction de MM. Dandiran et Astié, Xme année, No. 4. Contenu: Quelques mots sur le déterminisme vis-à-vis de la morale et de la religion, à propos de l'ouvrage de M. Scholten sur le libre arbitre, par Ph. Bridel. — L'antechrist de M. Renau par J. Gindraux. — La liberté morale. Exposé critique des controverses actuelles, de E. Lacheret. — Faits divers.

La philosophie positive. Juillet — Octobre, 1877. Physiologie et psychologie, par E. Littré. De la situation théologique, par E. Littré. Une dernière entité, étude sur la philosophie de l'inconscient de Hartmann, par E. Lesigne. Remarques psycho-physiologiques, par E. Littré.

Revue scientifique, Juillet — Octobre, 1877. La science sociale d'après H. Spencer. Ch. Darwin: Les débuts de l'intelligence, esquisse biographique d'un petit enfant. M. Gancalon: Les débuts de la psychologie comparée. Sir J. Lubbock: Les habitudes des fourmis. E. Beaussire: De la sensibilité, à propos du livre de M. Bouillier sur le plaisir et le douleur. M. Berthelot: Les cités animales et leur évolution. M. P. Broca: Les races fossiles de l'Europe occidentale. M. Paulhan: Le plaisir et le douleur. M. N. Joly: L'anthropologie et les sacrifices humains. —

La Filosofia delle scuole Italiane. Vol. XVI, Disp. 2. Sommario: L'io e la coscienza di sè (L. Ferri). Della psicologia di Kant. III (T. Mamiani). L'idea panteistica nell' età moderna (V). Ancora dei nuovi peripatetici secondo la Civiltà Cattolica (T. Mamiani). Assioco ovvero della morte, dialogo di Eschine (F. Acri). Appunti sul Darwinismo (N. N.). — Bibliografia: F. Fiorentino: Elementi di filosofia etc. J. Huber: Die Forschung nach der Materie. P. Ellero: La questione sociale. F. Acri: Una nuova esposizione del sistema dello Spinoza. V. di Giovanni: Hartmann e Miceli. A. Espinas: Les sociétés animales. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazioni.

Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, von Lazarus u. Steinthal. Bd. X, Heft 1. Inhalt: Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung. Von H. Siebeck. Das Wesen der Einbildungskraft. Eine psychologische Betrachtung von J. B. Meyer. Ueber die Einbildungskraft der Dichter. (Mit Rücksicht auf H. Grimm: „Goethe"). Von W. Dilthey. — Beurtheilungen: R. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß des kleinsten Kraftmaßes. Von Fr. Paulsen.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgegeben von R. Avenarius, 4. Heft. Inhalt: Avenarius: Ueber die Stellung der Psychologie zur Philosophie. F. Paulsen: Ueber den Begriff der Substantialität. S. Günther: Der philosophische und mathematische Begriff des Unendlichen. C. Göring: Ueber den Begriff der Erfahrung, 2ter Art. A. Schäffle: Ueber die Entstehung der Gesellschaft nach den Anschauungen einer sociologischen Zuchtwahltheorie. Avenarius: In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie. — Recensionen: Fox Bourne: The Life of John Locke, von F. Paulsen. W. Göring: Raum und Stoff ꝛc., von C. Göring. W. Schlötel, Eine Selbstberichtigung. — Selbstanzeigen. Philosophische Zeitschriften. Bibliographische Mittheilungen.

2. In andern Zeitschriften.

Aristotelis de anima libri III, ed. Trendelenburg. Lit. C. Bl. 44.
v. Baerenbach: Herder als Vorgänger Darwin's. Lit. C. Bl. 34.
— — —: Das Problem einer Naturgesch. des Weibes. Mind No. IX.
Bertling: Philosophische Briefe. Lit. C. Bl. 34.
Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und C. Kapp. Lit. C. Bl. 44.
O. Busch: Arthur Schopenhauer ꝛc. Saturday Rev. 1142.
Byck: Die Vorsokratische Philosophie der Griechen. Thl. 2. M d No. IX.

Camerer: Die Lehre Spinoza's. Schwäb. Chronik, 226.
Carneri: Der Mensch als Selbstzweck rc. Sat. Rev. 1142.
D. Caspari: Die Urgeschichte der Menschheit. Jen. L. Ztg. 34.
Classen: Physiologie des Gesichtssinnes rc. Gött. G. Anz. 24. Lit. C. Bl. 40.
Cohen: Kant's Begründung der Ethik. Mind No. IX.
Dreher: Der Darwinismus u. seine Stellung in der Philos. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 23.
B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie. Kosmos, I, 7.
Faber: Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage rc. Sat. Rev. 1147.
Flint: The Philosophy of History. A Allg. Ztg. 60.
Foucher de Careil: Leibniz et les deux Sophies. Lit. C. Bl. 44.
C. Göring: System d. kritischen Philosophie. Lit C. Bl. 35.
— — —: Ueber die menschliche Freiheit. Jen. Lit. Ztg. 33.
Harms: Die Philosophie seit Kant. Jahrb. f. Deutsche Theol. XXII, 3.
E. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus rc. Westm. Rev. CIII.
v. Hartmann: Krit. Grundlegung des transscendentalen Realismus. Jen. Lit. Ztg. 41.
Hazard: Zwei Briefe über Verursachung rc. Jen. L. Ztg. 33.
Helmholtz: Das Denken in der Medicin. Sat. Rev. 1147.
Heracliti Ephesii reliquiae. Rec. Bywater. Lit. C. Bl. 35. Gött. Gel. Anz 24.
Horwicz: Wesen u. Aufgabe d. Philos. Jen. Lit. Ztg. 32.
Hostinsky; Das Musikalisch-Schöne rc. Lit. C. Bl. 39.
Huber: Die Forschung nach der Materie. A. Allg. Ztg. 207. Sat. Rev. 1142.
Huxley: Reden u. Aufsätze. A. Allg. Ztg. 90.
Kind: Teleologie u. Naturalismus in d. altchristl. Zeit. Jen. L. Ztg. 35.
Kirchner: G. W. Leibniz. Jen. Lit. Ztg. 29.
Lange: Logische Studien. Gött. Gel. Anz. 32.
Lazarus: Zur Charakteristik d. talmudischen Ethik. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 28.
A. v. Leclair: Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kant's. Jen. L. Ztg. 27.
v. Lilienfeld: Die Socialwissenschaft der Zukunft. Mind No. IX.
Magnus: Die Entwickelung des Farbensinns. Mind No. IX.
Mayr: D. philos. Geschichtsauffassung d. Neuzeit. A. Allg. Ztg. 117.
P. Mehlhorn: Die Straßburger Mystiker. Festrede rc. Protest. Kirch. Ztg. 39.
Mook: Theophrastus Paracelsus. Jen. Lit. Ztg. 33.
Noiré: Der Ursprung der Sprache. Sat. Rev. 1147.
Oncken: Smith u. Kant. W. Abendp. 174. Lit C. Bl. 38. A. Allg. Ztg. 122.
Pesch: Die Haltlosigkeit d. modernen Wissenschaft. Jen. Lit. Ztg. 40.
Platon's Symposion erklärt von Hug. Jen. Lit. Ztg. 39.
Renan: Spinoza, Rede rc. Westm. Rev. CIII. Jen. Lit. Ztg. 28.
Ribot: Die Erblichkeit rc. Natur, 18. Jen. Lit. Ztg. 29.
Rothschild: Spinoza. Eine Denkschrift rc. Westm. Rev. CIII. Jen. L. Ztg 28.
Runge: Schleiermacher's Glaubenslehre rc. Jen. Lit. Ztg. 31.
F. Schultze: Ueb. Bedeutg. u. Aufgabe einer Philos. d. Naturwissenschaft. Sat. Rev. 1142.
The Shaddarashana-chintanicâ; or Studies in Indian Philosophy. Jen. L. Ztg. 31.
Spencer: Principien d. Biologie. 1. Bd. Arch. f. Anthropologie X, 3.
Ueberhorst: Die Entstehung d. Gesichtswahrnehmung. Lit. C. Bl. 40.
Uphues: Kritik des Erkennens. Bl. f. lit. Unterh. 6.
Vaihinger: Hartmann, Dühring u. Lange. Mag. f. d. Lit. d. Ausl 18.
Waitz: Anthropologie der Naturvölker rc. Jen. Lit. Ztg. 31.
v. Weckerle: Zeitgerechte Reform d. Filosofie. Jen. Lit. Ztg. 31.
Wießner: Vom Punkt zum Geist rc. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 20.
Wigand: Der Darwinismus rc. Bd. 3. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 18.
Zeller: Vorträge und Abhandlungen. 2te Samml. Mind No. IX.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Die Unsterblichkeitslehre Plato's.

Von

Dr. Friedrich Bertram.

(Erste Hälfte.)

Bei einer jeden Abhandlung über Plato und seine Philosophie muß kurz der Standpunkt bezeichnet werden, den man bezüglich der Kritik der Platonischen Literatur einnimmt. Bis heute ist man ja nicht einig über die Echtheit mancher — und nicht unwichtiger — Dialoge, sowie über die Entwicklungsgeschichte Plato's und seiner Lehre. Allein die namhaftesten Forscher auf diesem Gebiete, die stimmfähigsten Beurtheiler, kommen in den wesentlichsten Punkten überein und sind insbesondere diejenigen Dialoge, denen wir zur Lösung unserer Aufgabe unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, durch äußere[1]) und innere Gründe als echt und maßgebend ziemlich allgemein anerkannt.

Früheren Hyperkritikern ist neuestens Krohn beigetreten,[2]) dessen Ansicht sich dahin resumirt, daß Plato zu den Platonischen Dialogen etwa so sich verhalte, wie Homer zu den Homerischen Epen.[3])

1) Häufig und unzweideutig werden von Aristoteles citirt: Rep., Tim., Phaedo.

2) In seinen „Studien zur Sokratisch-Platonischen Literatur. I. Band. Der Platon. Staat." Halle 1876.

3) Cf. l. c. pag. 249: „Die Verfasser der übrigen Dialoge haben wohl Plato's Worte, aber nicht seinen Geist." „Der Verfasser des Staates war ein König, der den Kärrnern zu thun gab; unsere Forschung ruht bei den Kärrnern aus." — pag. 324: „Ohne Frage ist der Staat gewissermaßen ein Resumé, d. h. ein Inbegriff dessen, was Plato von den ersten Anfängen bis zu seinen mystischen Ausgängen gedacht hat. Aber nicht er resumirt die anderen Dialoge, sondern diese excerpiren ihn" 2c.

Es muß jedoch anerkannt werden, daß Krohn durchaus nicht oberflächlich verfährt und gründlicher Kenner Plato's ist, dem maßvoller Ton und noble Darstellung empfehlend zur Seite stehen. Da er noch nicht abgeschlossen hat, so darf man auf die Resultate seiner weiteren Forschung gespannt seyn.

Es sind allerdings die Acten auf diesem kritischen Gebiete noch keineswegs geschlossen; allein auf Echtheit oder Unechtheit einzelner von den kleinen Dialogen kommt es nicht viel an: die von größerer Bedeutung werden einer unbefangenen Untersuchung wohl Stand halten. Ein Vorbehalt möglicherweise richtigerer Erkenntniß kann nicht wohl umgangen, jedenfalls aber muß eine Darstellung des Platonismus nach den am meisten für echt gehaltenen Schriften versucht werden. Darum ist ein gewisser Skepticismus — bei dem freilich nicht an die Stelle von Gründen die Macht festgewurzelter Gewohnheit treten darf — gegen jene Hyperkritik wohl angezeigt.

Die wirklichen Schwierigkeiten und Differenzen bezüglich einzelner Lehren werden sich schwerlich ganz heben lassen: hat sie eben Plato selbst nicht gehoben. Seine Lehre, wie sie in den maßgebenden Dialogen vorliegt, ermangelt darum doch nicht der schönsten und genauesten systematischen Einheitlichkeit.

Zum Verständnisse der Platonischen Unsterblichkeitslehre ist näher einzugehen auf seine Psychologie und Ideenlehre, — womit nicht gesagt seyn soll, daß die Platonische Theologie oder Ethik oder Kosmologie für unsere Frage und Untersuchung von keiner Bedeutung wäre: alle Theile seiner Lehre greifen zur Beleuchtung seiner Unsterblichkeitslehre in einander. Die Ideenlehre aber ist das Wichtigste und wie sie das Wichtigste ist — die Grundlage: so ist auch die Art der Auffassung derselben Grund und Wurzel aller Auffassung der Platonischen Gesammtlehre und hängt von der richtigen Auffassung der Platonischen Ideen das richtige Verständniß der Platonischen Philosophie überhaupt ab.

So kommt in der neuesten Zeit Teichmüller zufolge seiner Auffassung der Platonischen Ideen und des Platonischen Systems zu der Behauptung: Plato habe Unsterblichkeit der individuellen Seele durchaus nicht lehren wollen und nicht gelehrt, — eine Ansicht, welche Teichmüller schon in seinen Platonischen Forschungen — „Studien zur Geschichte der Begriffe.“ 1874 — ausführt, und die er in diesem Jahre (1876) in einer besonderen

Streitschrift gegen Zeller: „Die Platonische Frage“ (Gotha 1876) von neuem verfochten hat.

Es soll darum vor der positiven Darlegung der Platonischen Unsterblichkeitslehre gewissermaßen die Grundlage gesichert, es sollen gegen Teichmüller die Grundzüge der Platonischen Weltauffassung, die Hauptpunkte seiner Ideenlehre und Psychologie im Zusammenhange hervorgehoben werden, so zwar, daß unsere Abhandlung in folgende Theile zerfällt:

1. Skizze der Auffassung und Angaben Teichmüller's und der Gründe dieser seiner Auffassung.[1])
2. Kritik zunächst dieser Gründe und sodann der Angaben und Ableitungen Teichmüller's selbst.
3. Kurzer Beweis der Isolirung, der Hypostaseität der Platonischen Ideen als positive Widerlegung Teichmüller's nach der negativen Abwehr in §. 2.
4. Grundzüge der Platonischen Psychologie, soweit und sofern sie unsere Frage betrifft, besonders also Darstellung der Lehre Plato's von den Seelentheilen.

---

1) Die Schriften Teichmüller's sind anregend und werthvoll. Seine Methode in seinen Forschungen hat viel für sich: er will die Continuität der geschichtlichen Entwickelung der Grundbegriffe zeigen. So soll auch in seinen „Studien zur Geschichte der Begriffe“ der Abschnitt über Plato's Unsterblichkeitslehre offenbar eine Vorarbeit des Folgenden seyn, worin er zu zeigen sucht, daß Aristoteles nicht wesentlich über Plato hinausgegangen, daß beider Systeme also vor allem bezüglich der Grundprincipien nicht verschieden seyen, sondern übereinstimmend Immanenz der Ideen lehren, daß Plato's System monistisch-pantheistisch sey — wo dann allerdings für individuelle Unsterblichkeit kein Platz im System ist.

Da es gerade auf diese Frage wesentlich ankommt, so wird es dadurch gerechtfertigt seyn, wenn ich Teichmüller's Angaben — soweit sie dieselbe betreffen — so ausführlich hier wiedergebe.

Neben Angaben aus seinen „Studien zur Geschichte der Begriffe“ lasse ich auch solche aus seiner „Platonischen Frage“, der Streitschrift gegen Zeller, — und zwar meistens mit seinen eignen Worten — mit unterfließen, weil in dieser letzteren Schrift der Ausdruck mitunter verschärft ist. Wesentlich Neues, was nicht in seinem Hauptwerke wäre, bringt die „Platonische Frage“ nicht. —

5. Plato's Unsterblichkeitslehre in Timaeus, Republik (Meno, Politicus, Leges) und Phaedrus.
6. Plato's Unsterblichkeitslehre im Phaedo.

Teichmüller's Angaben und Ableitungen über Plato's Begriffe von Gott, Welt, Einzelding, Seele, Unsterblichkeit u. s. f. gründen alle in seiner Behauptung, daß das Ideelle nach Plato dem Seyenden immanent sey. Was dem Aristoteles Materie und Form, das ist nach Teichmüller für Plato der materiale und ideale Faktor: selbständig sind weder Idee noch Materie. Die Auffassung von einem Nebeneinander der Ideen und Dinge bei Plato ist principiell unphilosophisch. Alles Wirkliche zerlegt sich logisch — nicht real — in ein Ideales und ein Princip des Werdens, welche beide Principien eben untergehen in dem Existirenden, in dem *ἔκγονος*: in dem Menschen, in der Seele, in der Tugend, im Wissen, im Staate, kurz in allem wirklich Existirenden finden sich diese beiden Componenten, diese Principien.[1])

Wenn nun für Plato die Ideen immanent sind, so kann deßhalb das Gewordene seine Individualität nicht behalten, nichts Individuelles ewig seyn, es kann nur zu dem ewig Fließenden, Entstehenden und Vergehenden gehören, nur vorübergehendes Mischungsprodukt der beiden Principien seyn.

Ein wirklich Existirendes ist nun aber auch die individuelle

---

1) Die Ansicht von der Immanenz der Ideen ist schon ausgeführt in Teichmüller's „Geschichte des Begriffes der *παρουσία*". Parusie sey der Schulausdruck für die Immanenz. Das Wirkliche ist die Parusie des idealen Princips in dem des Werdens, der Form im Stoffe — für Plato und Aristoteles.

Die Ausdrücke *παρουσία* der Ideen, sowie *κοινωνία*, *μέθεξις* der Dinge an ihnen erklären sich aber sehr einfach auch ohne Annahme der Immanenz (Phädo 100c und auch sonst).

Zugeben kann man, daß diese Bezeichnungen allmälig aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche eine logisch-metaphysische Bedeutung erlangt, wenn auch nicht die specifische der Immanenz, dazu zwingen die von Teichmüller citirten Stellen keineswegs. —

Seele. Plato konnte also zufolge seines Systemes gar nicht Unsterblichkeit lehren, auch wenn er gewollt hätte: es fehlt ihm ja gänzlich der Begriff einer individuellen Substanz.

Er hat aber auch nie Unsterblichkeit lehren wollen, da es ihm stets nur um das allgemeine Princip der Welt zu thun ist, dessen Ewigkeit er allerdings siegreich vertheidigt und beweist.

Das Seelenwesen ist ewig, denn die Idee ist ewig; aber die Einzel-Seele ist vorübergehende Erscheinung. Der individuelle Inhalt der Seele stammt aus ihrer zeitlichen Erscheinung, der wesentliche ist nur die Ideenwelt und also identisch in allen Seelen. Auch die Seele muß, wie alles Gemischte, den einen Theil vergehen lassen, während der ewige Faktor in seine ewige Natur zurückkehrt. Individuelle unsterbliche Seele ist für Plato contradictio.

Den Platonischen Gottesbegriff betreffend, so ist nach Teichmüller Plato's System als Monismus, Hylozoismus, strenger Pantheismus zu fassen. Gott ist die Seele der Welt und in ihm ist die Ideenwelt. Da er das Eins und Alles ist, ist er kein Einzelnes, nichts Wirkliches. Er verleiht als das ideale Princip Wirklichkeit und wird erkannt als das stets Identische im Wesen der Dinge. Sofern die Welt aus ihm, ist er Demiurg und Vater der Welt und diese sein eingeborner Sohn, die fortwährende Geburt Gottes. (Mit dem Stichworte „Athanasianische Auffassung“ bezeichnet es Teichmüller.) Plato soll so wenig wie Hegel einen transscendenten Gott und eine Welt mit zeitlichem Anfange gelehrt haben. —

Zunächst nun wird man gegenüber dem Neuen, was Teichmüller ohne Zweifel bietet, nach dem Grunde oder den Gründen fragen, weßhalb denn bis jetzt die gelehrte Forschung bezüglich der Platonischen Lehre so in die Irre gehen konnte.

Teichmüller selbst gibt (Plat. Fr. p. 90) auf diese Frage zwei Gründe an; es sind: seine verschiedene Auffassung des Mythologischen in den Dialogen Plato's und die exactere Bestimmung der Begriffe, die er fordere.

Den ersten Punkt betreffend soll Plato zwischen dem begrifflichen Ausdrucke der Wahrheit und ihrer metaphorischen Gestalt im Glauben scharf distinguirt haben. Man hat aber dies übersehend den Dichter beim Wort genommen, man hat seine Mythen für Lehrbestandtheil angesehen. Was von Prä- und Postexistenz einzelner Seelen in Plato enthalten ist, von Seelenwanderung, Wiedererinnerung, Gestirnseelen, von Fürsorge der Götter für uns — alles dies ist lediglich mythische Spielerei, gehört in den bunten Farbenkasten der Mythologie, ist Accomodirung an die Orthodoxie, an die Volksreligion. Diese letztere ist für Plato politisches Mittel.

Seine Vertheidigung der Unsterblichkeit bezweckt ethisch die Masse durch Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits williger zu machen, sich den Vorschriften der Philosophie zu unterwerfen — ist also rhetorischer Köder; — speculativ bezweckt sie die Ewigkeit der Ideenwelt zu beweisen.

Durch die mythische Einkleidung, die ja nur ein Surrogat der wahren begrifflichen Erkenntniß, der philosophischdn Einsicht ist, ist man irrthümlicher Weise auf persönlichen Unsterblichkeitsglauben gekommen; gerade die Behandlung der Unsterblichkeitsfrage ist aber gänzlich in Mythen eingewickelt. Unsterblichkeit dem richtigen Begriffe nach ist für Plato — wie für Aristoteles — das ewige Leben in der Zeit, das letzte Ziel der ganzen Weltentwicklung, wenn wir während des Lebens das Unsterbliche erkennen; eine andere Unsterblichkeit die, wenn wir ein uns Aehnliches erzeugen.

Aus seinen Principien konnte Plato das Individuelle nicht ableiten; die Erfahrung zeigt aber die Existenz der Individuen: da ist nun das Mythische die Nothbrücke. Man darf nur in der mythischen Darstellungsweise, die sich an die Einbildungskraft wendet und die Plato geistreich zu gebrauchen weiß, nicht hängen bleiben. —

Mit der „exacteren Begriffsbestimmung" soll wohl dasselbe gesagt seyn, was Teichmüller während seiner Darlegung häufiger

betont: daß nämlich Widersprüche in der Platonischen Lehre und ihren Consequenzen nicht enthalten seyn dürften.

Er versucht nun, diese Widersprüche „ihren Wurzeln nach zu beseitigen", eine exacte, einheitliche, philosophische, speculative Auffassung Platonischer Lehren und Principien zu geben.

Es ergänzt sich dann diese Auffassung mit dem vorher erwähnten Punkte des Mythologischen, — und Teichmüller hat durch seine „exacte Auffassung ein festes Princip in der Hand, um die mythischen Stellen zu verstehen"; das Gegentheil, d. h. das Zugeständniß, daß man über einzelne Schwierigkeiten und Widersprüche nicht hinauskomme, ist ihm Chronistenarbeit, obwohl er (pag. 161 in seinen „Studien z. Gesch.") sagt, daß im Principe nichts dagegen einzuwenden, Inconsequenzen und Widersprüche zuzugeben, wenn man die Lehre nicht in Einklang bringen könne. —

Ein weiterer Grund, den Teichmüller (l. c.) als solchen zwar nicht angibt, der mir aber der tiefste von allen zu seyn scheint, ist seine eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses von Aristoteles zu Plato: sowohl hinsichtlich des Aristotelischen Lehrsystems, als der Aristotelischen Kritik Plato's.

Aristoteles ist nach Teichmüller gegen Plato eristisch und sophistisch; er benutzt die Vieldeutigkeit der Platonischen Metaphern, um sie falsch zu verstehen, um dann dagegen polemisiren zu können, um dann seinen Fortschritt über Plato hinaus in's rechte Licht zu stellen, obwohl er lediglich die Platonischen Gedanken und Begriffe hat, — sie nur exacter formulirt. Sonach sind Aristoteles' Zeugnisse über Plato unbrauchbar.

Undankbar, ungerecht, hochmüthig übt Aristoteles oft abgeschmackte Kritik. Wo es ihm paßt, wirft er Plato dualistische Transscendenz der Ideen vor — und ist so Schuld gewesen an der „Arianischen Auffassung" von Plato's Lehre; schreibt ihm daneben aber auch wieder Immanenz gelegentlich zu (de an. I, 3; cf. unten).

Sonach ist nach Teichmüller Plato aus Aristoteles' Lehren zu eruiren; aber um seine von Malice durchdrungene Auslegung ist sich nicht zu kümmern, ja gerade weil Aristoteles Selbstständig-

keit der Platonischen Materie lehre, glaubt Teichmüller den umgekehrten Schluß machen zu sollen für die Richtigkeit seiner eignen Auffassung Platonischer Lehre.

Was den ersten von Teichmüller angegebenen Grund betrifft, so entbehrt die Distinction, die er in den Platonischen Dialogen sucht, jeglicher Begründung: die Distinction zwischen begrifflichem Wissen und Mythischem, so daß, wenn Plato z. B. von der Unsterblichkeit handele, die Eingeweihten dann dahinter reines Licht der Weisheit, die Ewigkeit der Idee; die niedere Classe aber (die Darstellung unbefangen und wörtlich nehmend) einen pathologischen Antrieb, einen Sporn zum Guten erblicke.

Das Gekünstelte und Willkürliche dieser Behauptung springt in die Augen. Sagt doch Teichmüller selbst (Pl. Fr. 57) treffend: „Niemand unterscheidet so scharf und genau zwischen den verschiedenen Stufen der Gewißheit, als er (Plato), und sagt so ausdrücklich, welcher Stufe jeder Satz, den er vorträgt, angehöre.“[1])

Keine Behauptung ist mit größerem Mißtrauen aufzunehmen und bedarf, wenn sie gelten soll, eines zwingenderen Beweises, als die, daß ein anscheinend philosophischer Satz des Plato nicht so gemeint sey, wie er sich gebe.[2])

Zudem ist der Teichmüller'sche Begriff von Platonischem Mythus sehr dehnbar: was in seine Auffassung nicht paßt, ist Mythus, Metapher; wenn die Worte Plato's unbefangen genommen seinen Angaben direct zuwiderlaufen, dann müssen sie für seine Auffassung „gedeutet“ werden. Speciell, daß Plato

---

1) Sagt denn Plato überall da, wo Teichmüller annimmt, daß Mythisches vorliege, — und wo er es, um nicht mit seinen „Principien“ in Collision zu kommen, annehmen muß, — daß es Mythus sey, was er gerade vortrage?

2) Worte Ueberweg's („Untersuchungen“ pag. 288), die ich mir vollständig aneigne. Teichmüller freilich scheint anzunehmen, daß der „größte Denker“ seine wahre Meinung in eine Form gekleidet habe, die das Gegentheil des Gewollten aussagt.

alles Individuelle hätte mythisch behandeln müssen, ist eine ganz falsche Voraussetzung. Plato, der Mann von imposanter Geistes- und Gestaltungskraft, strebt, wie in seinen Gedanken, so auch in der Form seiner Philosophie nach Harmonie und Schönheit. Die plastische Darstellung ist seine Art und Kunst, er sucht das Abstracte zu veranschaulichen. Religiöse Sagen, Pythagoreische Naturanschauungen und eigne Fantasiegebilde müssen ihm hierzu dienen. Er verwerthet dieselben speciell dann, wenn er dasjenige darstellen will, wovon es nach seiner Ansicht ein Wissen überhaupt nicht geben kann, oder wovon es im Allgemeinen wohl ein Wissen gibt, aber nicht im Einzelnen. Gibt es ja in der Naturlehre nach seiner Anschauung kein Wissen, sondern nur „Meinung" — und gibt es von Anderem wohl ein Wissen im Allgemeinen, aber nicht im Einzelnen, — so gerade von der Prä- und Postexistenz der Seelen, von Vergeltung u. a. Solche Mythen (die natürlich der Lehre nicht widersprechen) lassen sich als didactische Allegorien bezeichnen. Andere haben paränetischen Zweck: cf. Phädo, Rep., Gorg.

Danach beurtheilt sich Teichmüller's Bemerkung, Plato's transscendenter Gott .... sey nur dann als lehrhafter Bestandtheil annehmbar, wenn das Gleiche auch vom Mischkessel gelte.[1])

Wie Plato im Phädrus das Bild des Rossegespannes, oder in der Rep. jene symbolische Bezeichnung des Seelenbildes gebraucht, um die verschiedenen Seelentheile zu veranschaulichen, so bedient er sich auch im Tim. der bekannten Formen und Bilder, um seine (sehr ernst gemeinte) Lehre in seiner Art darzustellen.

So ist Vergeltung im jenseitigen Leben Plato's Lehre und Ueberzeugung, der zukünftige Zustand der Seelen ist abhängig von und verschieden nach der hier erworbenen Bildung und Tugend: — eine Veranschaulichung dieser seiner Lehre, eine Vorstellung der Verschiedenheit der Seligkeit der reinen Seelen,

---

1) Die Alternative, den Timäos gar nicht oder ganz für mythisch zu halten, macht auch Susemihl (Die genet. Entwicklung II, 326).

der strafenden oder läuternden Qual der ruchlosen gibt er im Phädo in einem Mythus. Die Mythen setzen also die philosophische Lehre voraus.[1]) —

Zum zweiten von Teichmüller angegebenen Grund übergehend bemerke ich dagegen: daß einerseits weder alle Widersprüche sich aus Plato's System entfernen lassen, noch daß andrerseits durch Teichmüller's Angaben allein Plato's Weltauffassung einstimmig wird. Eine gewisse Einheitlichkeit ist zufolge dieser „exacten Begriffsbestimmung" allerdings da, — aber durch apriorische Construction. Auf eine derartige Einheitlichkeit ist jedoch zu verzichten. Erste Bedingung und unerläßliche Forderung der Auslegung — sagt Bonitz (Plat. Studien I, 247) — ist die, daß der Leser sich dem Schriftsteller unterordne. Hiegegen hat Teichmüller gefehlt. — Selbstredend muß in Plato's Lehre ein systematischer Zusammenhang gesucht werden. Sollte sich aber in der Lehre oder deren Consequenzen — es handelt sich aber zunächst immer nur um die Lehre — eine Schwäche oder ein Widerspruch finden, so wird darum Plato noch lange nicht, wie Teichmüller glaubt, zum „verstandlosen Kopf" gemacht.

Wenn Plato selbst die Schranken anerkennt und am Ende seiner langjährigen Schriftstellerthätigkeit den Hauptmangel seiner Lehre einsieht — was berechtigt dann von „Beseitigung der Irrthümer von Grund aus" zu reden? wenn er überall Uebereinstimmung nicht durchführen konnte: sollen wir sie ihm aufoctroyiren? Teichmüller will die Widersprüche lösen: sie bleiben, sie verdoppeln sich (cf. unten).

Die „Herodotische Treuherzigkeit" — die Teichmüller Zeller vorwirft —, welche objectiv und unbefangen, kritisch und exegetisch genau zu seyn bestrebt ist, ist der „speculativen" Auffassung Teichmüller's vorzuziehen. „Ein philosophischer Kopf muß die bisherige Auffassung Plato's sofort als haltlos zersetzen" — sagt Teichmüller.

1) „Plato war ein fantasievoller intuitiver Geist, dem das Bild natürlich und ein wirksames Hilfsmittel der zu veranschaulichenden Wahrheit gewesen ist" — sagt auch Krohn l. c. 327.

Wenn aber nicht jeder „philosophischen Auffassung“ Thür und Thor geöffnet seyn soll, dann muß doch wohl die philosophische Auffassung untergeordnet und geregelt seyn durch die philologische Exegese, oder vielmehr die philosophische Auffassung fällt hier mit der historischen zusammen.

Zeller's Arbeit ist weit entfernt „Chronistenarbeit“ zu seyn und Zeller begnügt sich keineswegs mit einer Aufzählung von Dogmen. Wenn er die vorliegenden Widersprüche, die unverkennbare Schwäche in der Ideenlehre, sowie der Platonischen Darstellung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib und der Seelentheile zu einander zugibt und anerkennt, so sind ja von jeher diese Widersprüche anerkannt worden; Galen schrieb ein eigenes Buch *περὶ ὧν ἑαυτῷ διαφέρεσθαι δοκεῖ Πλάτων ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς λόγοις*. Teichmüller aber will durch Umdeutung des geraden Wortsinnes den Schriftsteller wider seinen Willen mit sich selbst in Einklang setzen.

Man soll überall den „philosophischen Hintergrund“ berücksichtigen und nicht unbefangen die Worte nehmen: — bis jetzt galt immer das Gegentheil als erste hermeneutische Regel, die Worte unbefangen zu exegesiren, und es haben allerdings unzweideutige und klare, durch ihre Wiederholung jeden erlaubten Zweifel ausschließende Stellen aus Platonischen Dialogen größeres Gewicht als „alle Begriffszusammenhänge“, wenn sie auch geistvoll und mit viel Consequenz von Teichmüller durchgeführt sind. —

Ausführlicher ist bei dem dritten Punkte zu verweilen.

Mit Recht sagt Teichmüller, daß die Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und Plato groß sey; vielfach aber nicht hinlänglich erkannt werde. Er verfällt nun aber in das gegentheilige Extrem und geht in dieser Hinsicht in seinen Untersuchungen über die Entwicklung und den Zusammenhang der Grundbegriffe beider Systeme zu weit: er theilt Plato zu viel, Aristoteles zu wenig zu. Demgemäß gestaltet sich seine Auffassung der Aristotelischen Kritik Plato's.

Schon in seinen früheren Schriften, besonders den „Aristo-

telischen Forschungen" sucht Teichmüller die meisten Grundbegriffe des Aristoteles auf Plato zurückzuführen.

Seine diesbezüglichen Untersuchungen sind von Werth und Interesse. Aber wird nicht gerade dadurch, daß Plato ein derartiger „Idealismus" zugeschrieben wird, von Teichmüller der Zusammenhang zwischen Aristoteles und Plato zerrissen?

Teichmüller spricht freilich von den „beiden großen Idealisten"! — In der That sind beider Männer Systeme nach Charakter und Methode eng verwandt: Die logische Bedeutung (cf. unten) der Platonischen Ideen nehmen bei Aristoteles die Allgemeinbegriffe ein, die metaphysische die Form (ἐνέργεια) und Zweckursache; das Platonische ἄπειρον wird zur Aristotelischen ὕλη; beide sind aber keineswegs identisch und Teichmüller hat bloß behauptet, nicht bewiesen, daß nach Plato das Wesen der Materie die Potenz der Idee oder die bloße Möglichkeit sey und nichts weiter. Beide kennen ebenso einen transscendenten Gott und individuelle Unsterblichkeit.

Sollte Aristoteles wirklich an einzelnen Stellen hart über Plato urtheilen — er führt aber überhaupt von den seinigen abweichende Ansichten nur zugleich mit der Polemik gegen dieselben an —: so schließt Teichmüller daraus mit Unrecht auf eine durchweg feindliche Stimmung des Schülers gegen den Meister.

Jenem, wie diesem, ging die Wahrheit vor den Menschen. Aristoteles allein unter Plato's Schülern wußte seines Meisters Lehre zu würdigen, sowie er deren Grundfehler richtig erkannte; die Art seiner Kritik[1]) erklärt sich aus der von Teichmüller selbst sehr gut (pag. 230 in „Studien z. Gesch.") gezeichneten Charakterverschiedenheit beider Männer. — Teichmüller führt pag. 234 l. c.

1) Um nur ein Beispiel der scharfsinnigen Kritik des Aristoteles anzuführen, sey an die Stelle de an. III, 9 erinnert, wo Aristoteles an der Platonischen Eintheilung der menschlichen Seele — der Seelenkräfte — die ganz zutreffende Ausstellung macht, daß Plato's Theilung nicht alle Theilungsglieder umfasse und daß die angegebenen Glieder einander nicht scharf ausschließen.

Beispiele Aristotelischer Kritik an. Ich kann den hochmüthigen und ironisirenden Ton — und wie die übrigen (oben zum Theil angegebenen) noch weit stärkeren Epitheta lauten, nicht darin finden. Um aber zu sehen, wie Teichmüller des Näheren verfährt (er will, wie er sagt, an den wichtigsten Begriffen des Systems ausführlich beweisen, daß Aristoteles Plato gegenüber eristischer Kritiker war), genügt es, gleich die folgenden Seiten seiner Schrift zu lesen (cf. pag. 245 ff.). — Er sagt dort: bei Plato und Aristoteles herrscht die größte Uebereinstimmung bez. der Principien.

„Der Stoff als das Werdende wird entgegengesetzt der Form oder Idee (εἶδος), welche nicht wird, sondern war und ist (τὸ τί ἦν εἶναι). Diese Idee wird auch bei Beiden als der Zweck (τέλος oder τὸ οὗ ἕνεκα) bestimmt und selbst die Art, wie der Zweck auf die Materie wirkt, beschreibt Aristoteles an der berühmten Stelle der Metaphysik mit dem aus Plato bekannten Gedanken. Denn als Gegenstand der Liebe soll selbst unbewegt das Intelligible alles bewegen. Bei Plato ist dieser Gedanke sehr häufig zu treffen; denn die Liebe zur Unsterblichkeit ist im Symposion das in allen Dingen Treibende. Die Unsterblichkeit aber ist das Bild für das ewige Wesen der Idee ..."

Wenn das Wirken des Aristotelischen unbewegten Bewegers und Plato's „Drang zur Unsterblichkeit" identisch sind, dann freilich hat Teichmüller ein gewisses Recht zu behaupten, daß Aristoteles, der die Ideen χωριστά nennt, eristischer Sophist sey; — wenn aber Teichmüller allzu frei exegesirt und eine Hypothese durch die andere zu stützen sucht, dann werden sie sämmtlich hinfällig.

Doch soll es Aristoteles mit der Transscendenz der Platonischen Idee nicht so Ernst meinen; wo es ihm paßt, spricht er auch von Immanenz derselben.

De an. I, 3 ist nämlich - nach Teichmüller — Aristoteles der Ansicht, daß Plato mit seiner Weltseele die Immanenz der Idee, die Immanenz Gottes lehre. Allein erstens heißt es dort (bei Aristoteles) nicht, wie Teichmüller angibt: die Seele be-

wege sich deßhalb, weil sie ... mit dem Körper verflochten sey; sondern die Worte lauten: „weil sie selbst sich bewege, bewege sich auch der Körper, da er mit ihr verknüpft sey." Sodann aber versteht Aristoteles unter ὁ καλούμενος νοῦς nicht den göttlichen νοῦς; sondern — wie das aus den Worten „οὐ γὰρ δὴ ..." ersichtlich ist[1]) — er will sagen, daß Plato's Weltseele seinem λογιστικόν, dem Platonischen obersten Theile der Menschenseele entspreche. — So „beweist" Teichmüller, daß die Principien bei Plato und Aristoteles die gleichen, daß Aristoteles hochmüthiger und feindseliger Sophist gegen Plato gewesen![2]) Dagegen steht Aristoteles für alle, denen solche Beweise nicht stichhaltig erscheinen, in seiner vollen, eigenartigen Größe neben Plato.

Treffend und mit der ihm eignen schönen Darstellung sagt Krohn (l. c. pag. 247) über das Verhältniß beider: „Im Physischen und Erkenntnißtheoretischen wird er (Plato) von dem Stagiriten soweit übertroffen, daß er neben ihm nicht zählt; im Sittlichen ist er der unvergleichlich Tiefere: ein göttlicher Seher, dessen Gleichen die Gedankengeschichte nicht wieder aufweist. Aristoteles ist ein Princeps der Wissenschaften, er ein Führer der Menschheit." —

Wie Aristoteles von Plato allerdings die Grundlage empfangen, so hat andererseits er das unstreitige Verdienst der selbständigen Erweiterung und Vollendung des Baues. Und nächst Plato's eignen Angaben ist Aristoteles als reinste Quelle des Platonismus anzuerkennen, ohne darum seinem Urtheile ungeprüfte und unbedingte Geltung einräumen zu wollen. —

1) de an. I, 3: τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷον ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς. οὐ γὰρ δὴ οἷον γ' ἡ αἰσθητική, οὐδ' οἷον ἡ ἐπιθυμητική. —

2) „Jedenfalls rede man nicht" — sagt auch Stein: „Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus" II, pag. 79 — „sofort von persönlicher Böswilligkeit oder Beschränktheit, wo doch ein in der Sache selbst liegender Unterschied entweder das ausschließlich treibende oder doch das vorwiegend bestimmende Moment ist."

Nach dieser Auseinandersetzung über die Gründe der so abweichenden Darstellung Teichmüller's glaube ich jetzt meine Ansicht und Beurtheilung dieser Darstellung selbst, dieser Auffassung, dahin abgeben zu sollen, daß dieselbe: 1) von vornherein unwahrscheinlich, 2) unbegründet oder wenigstens nicht hinreichend begründet, und 3) im Widerspruche mit unzweideutigen Erklärungen, mit klaren Stellen Platonischer Texte ist. [1])

Wenn ich sage, Teichmüller's Ansicht über Plato's Idealismus sey von vornherein unwahrscheinlich, so bestimmt mich dazu gerade das Zugeständniß zu Teichmüller's Behauptung von der Continuität der geschichtlichen Entwicklung der Begriffe. Plato steht auf den Schultern seiner Vorgänger, deren Lehren er bekanntlich durch seinen Geist hindurch gehen ließ und so eigenthümlich verarbeitete. [2]) Nun hat aber die Theorie, die Teichmüller Plato unterschieben möchte, mit den alterthümlichen Philosophemen und Anschauungen überhaupt nichts zu thun und ist für Plato's Art und Denkweise ganz undenkbar.

Freilich ist Plato Idealist — dies ist gerade sein Ruhm —: aber sein Idealismus hat mit irgend einem modernen keine Aehnlichkeit. Sagt doch Teichmüller selbst (Neue Studien zur Gesch. pag. 190): „Man wird sehr leicht die Griechische Philosophie mißverstehen, wenn man moderne Anschauungen als Maßstab mitbringt"; — und anderswo sagt er: „Plato will nicht

1) Darf ich noch ein Viertes hinzufügen, so sage ich: sie (Teichmüller's Auffassung) ist ihrem Entstehungsgrunde nach leicht begreiflich; denn Teichmüller selbst hält — wie er sagt (cf. Vorrede zu „Studien zur Gesch." pag. V) —, wenngleich sein Standpunkt nicht der Platonisch-Aristotelische Idealismus ist, doch die immanente Teleologie des Platonisch-Aristotelischen Systems fest, und so liegt für ihn die Versuchung nahe, seine eigne — wenn auch bedeutend modificirte — Weltauffassung in den Werken „des größten Denkers" niedergelegt zu finden. (Vgl. auch seine Schrift über „Unsterblichkeit" und Plat. Fr. pag. 69 Anmerkung.)

2) Auch die Systeme des Thales und Heraklit waren hylozoistisch — und kann in solchen von individueller Unsterblichkeit nicht Rede seyn —; allein selbst nach Teichmüller's Angaben und Auffassung war doch Plato's „Hylozoismus" ein wesentlich anderer (— ein solcher allerdings, der anbetrachts der geschichtlichen Schranken und Bedingungen, die, wie jedem, so auch dem Platonischen Systeme gesteckt waren, gänzlich unmöglich ist). —

mit der Fantasie, sondern mit dem Verstande gelesen werden." Es ist aber gerade die Fantasie, welche die Alten in modernen Gewändern aufziehen läßt, die ihnen freilich schlecht genug stehen.

Da die Auffassung Teichmüller's die früheren nicht in untergeordneten, nebensächlichen Beziehungen umwälzt, sondern fast ausschließlich den Mittelpunkt des Systems berührt, so ist – wie Teichmüller selbst sagt (Vorrede zur Gesch. d. Begr. pag. VII) — die Prüfung des von ihm Dargebotenen schwieriger. Die Schwierigkeiten verhehle ich mir nicht; allein die Prüfung der von ihm für seine Auffassung dargebotenen Gründe und die Vergleichung der aus Plato's Dialogen citirten Stellen ist doch auch dem minder Geübten möglich.

Eingangs des mehrerwähnten Abschnittes in seiner Hauptschrift gibt Teichmüller die grundlegenden allgemeinen Betrachtungen über Plato's Weltauffassung überhaupt, über den Platz des Individuellen im Systeme, über die Principien. Dort wären nun aus Rücksicht auf die Schwierigkeit und Wichtigkeit der Sache, auf die gründlichen Forschungen stimmfähiger Beurtheiler, deren Resultate denen von Teichmüller diametral entgegenstehen,[1]) die eingehendsten und exactesten Belege sehr am Platze gewesen.[2]) Teichmüller aber fährt (l. c. pag. 115) nach kurzen, apodictischen Bemerkungen fort: „Wenn aus der allgemeinen Betrachtung einleuchtend geworden ist", daß die individuelle Seele nicht ein selbstständiges Princip, so kann ihr auch Unsterblichkeit nicht zukommen. — Mit diesem „wenn" hat Teichmüller (ohne seine Absicht) das richtige Wort an richtiger Stelle gesetzt.

Es werden sodann die Platonischen Unsterblichkeitsbeweise

1) Die Unsicherheit und Rathlosigkeit in der Auffassung der Platonischen Unsterblichkeitslehre bei den früheren Forschern ist so groß nicht, wie Teichmüller gern annehmen möchte; er selbst sagt ja stets: sie bejahen. Die Zweifel erklären sich hinlänglich (cf. Studien zur Gesch. pag. 203—220).

2) Denn daß sie durch das Folgende, das Einzelne erst erwiesen werden sollen, wird man nicht erwidern können, da dieses ja auf dem ersteren, auf den Principien beruht; Teichmüller deducirt ja aus den — allerdings als ganz selbstverständlich hingestellten — „Principien" alles Weitere, zunächst also und hauptsächlich die Unsterblichkeitslehre (in seinem Sinne).

eingetheilt und besprochen: eingetheilt in Beweise aus der Ewigkeit unsrer idealen Natur und aus der Ewigkeit des Werdens, entsprechend den beiden Componenten alles Wirklichen. Der Beweise aus der Ewigkeit des idealen Faktors zählt Teichmüller sechs auf:

Das ideale Princip ist Ursache der Bewegung — (der Beweis im Phädr. 245 c.). — Nach S. 61 und öfter in „Plat. Frage" ist aber „gerade die Idee ein solches Seyendes, dem auf keine Weise eine Bewegung zugemuthet werden kann" und kann diese nur dem materiellen Principe eigen seyn und von ihm herrühren; und in „Studien zur Gesch." heißt es: „Weil die Seele auch mit dem mütterlichen Erbtheil behaftet ist, ihr einer Component der materiale Faktor ist: darum ist sie das Princip aller Bewegung."

(Endlich wird auch die einheitliche Verbindung beider Faktoren als Princip der Bewegung bezeichnet.)

Als weiteres Prädicat, was dem einen Faktor der Seele — dem idealen —, also auch der Seele selbst zukomme, soll Plato angeben, daß das ideale Princip ein selbständiges Princip sey (die Stelle im Phädo, die von der „Harmonie" handelt).

Teichmüller will doch nicht dulden, daß Plato zu einem „verstandlosen Kopf" gemacht werde und hier soll er etwas so Selbstverständliches auch noch haben beweisen wollen; dasselbe ist zu sagen betreffs des VI. Beweises: daß „das ideale Princip deßhalb ewig ist, weil es seinen Inhalt in der Ideenwelt habe". Das mögen Andere vielleicht glauben und verstehen; ich möchte aber — um mit Teichmüller zu reden — nicht gern Plato etwas aufbürden, was mir als Widersinn erscheint. — So ist überhaupt die ganze von Teichmüller angegebene Beweisgruppe von einer liebenswürdigen Willkür in der Zusammenstellung, wie in der Exegese der Stellen.

Alle diese Beweise bezwecken aber nur — sagt Teichmüller, Studien pag. 124 — in der individuellen Seele den idealen Grund der Welt aufzuweisen —; und wiederholt das in seiner „Plat. Frage": „Keiner der Platonischen Beweise nimmt die mindeste Rücksicht auf die Individualität, sondern alle beziehen

sich bloß auf das allgemeine Wesen der Seele ..." — als ob es sich nicht von selbst verstünde, daß nur von individueller Seele die Rede ist, wenn z. B. im Phädo die Unsterblichkeit aus der Wiedererinnerung bewiesen wird, oder wenn in der Republik die Seele ihrem Leibe ausdrücklich gegenübergestellt wird. —

Sodann bringt Teichmüller vier Platonische Beweise, denen gemäß die Seele durch den Mittelbegriff des Werdens unsterblich ist, von welchen besonders der erste hier näher in's Auge gefaßt werden muß, weil er in der Stelle enthalten seyn soll, die direct gegen Teichmüller's Auffassung und auch neuerdings wieder in seiner „Platon. Frage" zum Gegenstande eingehender Erörterung gemacht ist.

Die Stelle fällt in den zweiten Abschnitt des X. Buches der Rep. 611 (cap. 11) ist der Beweis für die Unsterblichkeit zu Ende geführt.[1])

„Nehmen wir nun aber die Unsterblichkeit an" — so schließt Plato unmittelbar an das Vorhergesagte an —, „so siehst Du, daß deßhalb die Seelen stets die nämlichen seyn müssen; denn sie können weder mehr noch weniger werden ...."

Plato deducirt also aus dem eben gewonnenen Begriffe der Unsterblichkeit und aus dem Begriffe des Gegensatzes die stets gleiche Zahl von Seelen — also allerdings „individuelle Principien". Teichmüller aber sucht diese selbe Stelle sogar noch für seine Ansicht zu verwerthen: stellt aber zu dem Zwecke (cf. Studien 127) die Gedanken herum und läßt Plato schließen: Was nicht vermehrt und vermindert werden kann, ist unsterblich; die Seelen werden der Zahl nach weder mehr, noch weniger; folglich sind sie unsterblich. (Das Nicht-mehr und nicht-minder kann — meint Teichmüller — nur Metapher seyn und

1) Rep. 608 b: „*Μέγας γάρ, ἔφη, ὁ ἀγὼν ..., μέγας οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι ὥστε οὔτε τιμῇ ἐπαρθέντα, οὔτε χρήμασιν, οὔτε ἀρχῇ οὐδεμιᾷ, οὐδέ γε ποιητικῇ, ἄξιον ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ....*"

Wie von einer andern Welt her scheint Plato's wunderbarer Geist zu uns zu reden.

bedeutet die Identität der Idee; — „auch sonst ist ja nirgends bei Plato eine Zahl von einer Idee angegeben"). [1]) —

Sehr weitläufig ist diese Stelle auch erörtert in der „Platon. Frage" (pag. 8 – 21). Die ganze Beweisführung dort beruht aber auf der unbewiesenen Voraussetzung von der doppelten Buchführung Plato's. Es ist nämlich jene Stelle auch nur „die mythische Fassung eines Platonischen Lehrsatzes": Numerische Gleichheit der Seelen ist nur Metapher — für das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Die Worte *πλείους* und *ἐλάττους* sind natürlich mythisch; *ταυτότης* dagegen und *ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων* lassen Plato's richtige Ansicht erkennen.

Die von Teichmüller in den „Studien" l. c. beliebte Umstellung der Gedanken ist hier allerdings nicht, sondern gesagt: Plato deducirt aus dem Begriffe der Seele die gleiche Seelenzahl.

Er führt auch den Gegenbeweis durch deductio ad absurdum: „Mit atomistischen Vorstellungen möge nur niemand versuchen, Plato's Ideenlehre zu nahe zu kommen." — Nun ist allerdings zuzugeben, daß entweder individuelle Principien (Atomismus) oder Teichmüller's Platonischer Idealismus weichen muß „wie Schnee vor der Sonne" — wie er sagt. Könnte aber nicht die Rolle des Schnees dem „Idealismus" zufallen?

Rep. 611 b spricht Plato von der Einfachheit der Seele. Weil unsterblich ist die Seele einfach; durch ihre Verbindung mit dem Körper ist sie nur verkümmert und getheilt. Ihr wahres Wesen können wir aber aus ihrem Streben nach Weisheit und Erkenntniß erschließen (agere sequitur esse).

Teichmüller übersetzt nun den ganzen Passus und exegesirt ihn. Ich will mich darauf beschränken zwei Stellen dieser Exegese anzuführen.

611 c: *Νῦν δὲ εἴπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται* (in der gegenwärtigen Erscheinung mit

1) Zu dem weiterhin dort angeführten (3.) Beweise, daß alles Werdende aus seinem Gegentheile entsteht, ist Teichmüller zu bemerken, daß allerdings Plato das Todtseyn für eine Art Existenz angesehen haben muß. Er sah Leben und Tod als conträre, nicht als contradictorische Gegensätze an.

dem Körper verbunden) — d. h. nach Teichmüller (cf. pag. 17 l. c.): „diese Erklärung der Seele und ihrer Unsterblichkeit ist zwar wahr, aber nur der Orthodoxie entsprechend.“ 611d: *Ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαύκων, ἐκεῖσε βλέπειν. Ποῖ; ἦ δ᾽ ὅς Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται* ... nach Teichmüller heißt dieses: will man der Seele Wesen erkennen, so muß man philosophiren, weil Object der Philosophie die Idee, die mit dem Seelenwesen identisch. — So exegesirt Teichmüller gegen allen Wortlaut und Zusammenhang; so exegesirt er eine Stelle, die — wie wir unten sehen werden — von der größten Wichtigkeit ist, weil sie die ganze Platonische Psychologie in nuce enthält. —

Der vierte der dort angeführten Beweise ist genommen aus Phädo 103—107c. — Hätte Teichmüller (Phädo 107c) weiter gelesen, dann hätte er dort einen Gedanken Plato's gefunden, der wiederum absolut gegen seine Auffassung. Es heißt dort: Wenn unsre Seelen sterblich wären, dann wäre das ja für die Schlechten gerade ein Gewinn, weil sie mit dem Tode auch von der eignen Schlechtigkeit befreit würden,[1]) — da sie aber unsterblich ist, so ergibt sich daraus die Forderung mit allen Kräften für das Heil der Seele zu sorgen. — Ist da nicht von individueller Unsterblichkeit Rede? oder ist auch das nur „rhetorischer Köder“? Wiederholt und wiederholt begründet Plato die Unsterblichkeitslehre durch die Forderung sittlicher Weltordnung und vergeltender Gerechtigkeit; andererseits beruft er sich für seine ethischen Forderungen auf individuelle Unsterblichkeit als etwas ganz Sicheres.

Wie kann, wenn die Seele bloß der allgemeine überall gleiche ideale Factor ist, überhaupt von Vernachlässigung der Seele die Rede seyn (cf. Rep. 610d, Leg. 904cd)? wie kann diese Vernachlässigung Folgen haben, die über den Tod hinausgehen? Und — was sehr zu beachten — mit Unsterblichkeit steht und

1) Phädo 107c: *εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς.* —

fällt: Vergeltung, Gericht, ἀνάμνησις, Seelenwanderung (die ganze Psychologie, Noëtik, Ethik Plato's)! — Was soll denn das für ein „schöner Preis" und eine „große Hoffnung" seyn, von der Plato redet?[1]) —

Doch all dieses ist ja nur ein erwünschtes allegorisches Spiegelbild der Wahrheit; es betrifft nur die allgemeine Natur; „die Seele soll sich selbst erkennen, um in dieser Schauung die Unsterblichkeit zu haben: das ewige Leben in der Zeit." (cf. Plat. Fr. 106.)

Ich will Siebeck hierauf erwidern lassen: „Das Geflissentliche, mit dem Plato gerade diesen Glauben immer und immer wieder als Beweisgrund für seine sittliche Grundansicht heranzieht, würde mit dem ersteren auch die letztere als ernst gemeinte Wahrheit dahinfallen lassen. Wenn es für Plato, wie wir nach Teichmüller's Ansicht annehmen müßten, mit der Unsterblichkeit der Seele nicht mehr auf sich hatte, als mit der Unsterblichkeit etwa des Baumes, dessen „ideales Princip" ja nach Platonischer Anschauung auch unvergänglich ist, so wären nicht nur die gehäuften Beweise"[2]) [in denen es sich allerdings um mehr, als um den „idealen Factor", „das allgemeine Seelenwesen", handelt], „sondern auch das außerordentlich häufige Hervorheben des Werthes dieses Glaubens etwas Unbegreifliches. Wäre ferner Plato der entschiedene Pantheist, zu dem Teichmüller ihn machen will, so hätte ihm ebensoviel daran liegen müssen, von der Unsterblichkeit im positiven Sinne überhaupt nicht zu sprechen, als dem Verfasser daran liegt, ihre Bedeutung für das Platonische System abzuschwächen. Aber selbst die Ideenlehre finden wir kaum mit soviel Beweisen ausgestattet, als diesen Punkt seiner Lehre. Und wie soll man zudem Stellen, wie Leg. V, 727 d

1) Auch Krohn (l. c. pag. 277) macht gegen Teichmüller geltend, daß die Unsterblichkeit ein ἆθλον ἀρετῆς (Rep. 608 c) genannt wird. „Ein Lohn, der sich in dem Bilde einer zusammenfließenden Unendlichkeit darstellt, ist kein Lohn;" .... „überall wird mit zweifelloser Deutlichkeit die Individualität der Seele in und über dem Naturlaufe gelehrt" ...

2) Auch Max Heinze betont vor allem diesen Punkt — und mit Recht.

oder X, 903 cd anders, als im eigentlichen Wortsinne verstehen? In der letzteren handelt es sich um den Erweis einer Lehre, die dem Plato als philosophische sehr ernst war, daß nämlich jeder einzelne ein Theil des Ganzen und um des Ganzen willen da ist, nicht das Ganze um seinetwillen. Es wird also das Princip der Individualität ... als philosophisches Problem hingestellt; — .... diese Sätze sind nicht geduldetes traditionelles Dogma, sondern treten als nothwendige Prämisse zu Plato's Conclusionen auf." (Bd. 68 dieser Zeitschrift S. 270.)

Phädo 107d nimmt unsre Seele nur ihre „Bildung" mit in den Hades. Diese Bildung ist nach Teichmüller natürlich nur der allgemeine ideale Faktor (auch die *φρόνησις*, von der Plato Phädo 76c und öfter redet ist nur „das allgemeine Wesen der Seele"!). Allein schon Zeller macht mit Recht zu dieser Stelle auf Teichmüller's „Auslegungskünste" aufmerksam, und es gehört in der That viel dazu, die Worte „*παιδεία καὶ τροφή*" in Teichmüller's Sinne aufzufassen,[1]) da doch *τροφή* die Bedeutung von *παιδεία* zu Gunsten der erworbenen Eigenthümlichkeit zu erklären nöthigt. — Ich versage es mir, die Beweise noch eingehender zu besprechen: sie entspringen aber aus den „Principien" und betreffen gerade die „Principien"; es wäre also nur Wiederholung stets derselben Gegensätze — ist darum nicht nothwendig, bei dem knappen (ohnehin über Gebühr beanspruchten) Raume aber nicht möglich. Als direct mit individuellen Principien im Widerspruche stehend werden dann von Teichmüller noch „das Nichtseyende" und „das kyklische Werden" in Plato's System (das Individuelle hat in der Kreisbewegung keinen Platz) angegeben und behandelt, und dann des weiteren stets von gleichem Gesichtspunkte aus Plato's Lehren besprochen. „Die individuellen Principien müssen sich am deutlichsten und kräftigsten in der Unsterblichkeitslehre offenbaren": — sie offenbaren sich in der That deutlich und unzweideutig genug; und

1) „Die Erinnerung an unsre „allgemeine Natur" (diese ist nämlich nach Teichmüller unter *παιδεία καὶ τροφή* gemeint) ist doch wohl auch metaphorisch nicht diese allgemeine Natur selbst." Siebeck l. c.

individuelle Unsterblichkeit ist nicht nur Plato's Ueberzeugung, sondern die Lehre des überzeitlichen Lebens der Seele ist organisches Glied seiner ganzen Weltauffassung, folgt aus seinen Grundgedanken, hängt eng zusammen mit seiner Ideenlehre, mit der sie den Schwerpunkt seines Systemes bildet in der Hauptperiode seiner philosophischen und schriftstellerischen Thätigkeit. —

Wenn man nun aber genauer zusieht und die einzelnen Angaben Teichmüller's vergleicht und prüft: so findet man, daß trotz der von Teichmüller so entschieden und oft betonten Forderung der Einheitlichkeit des Systems auch Widersprüche in seinen Angaben sich finden: wie schon in den Bestimmungen hinsichtlich der Platonischen Ideen, „des idealen Faktors",[1]) so ganz besonders auch, wenn Teichmüller den Platonischen Begriff von „Seele" genauer angeben soll. „Die Erklärung des Wesens der Seele bildet natürlich den Mittelpunkt der ganzen Weltansicht [Plato's] und die Principien in ihrer Vereinigung und vollendeten Erscheinung führen ebenso wieder auf die Seele hin" (Studien 115).

Was ist denn nun eigentlich „Seele"? Einmal ist sie das ideale Princip im Menschen, durch Gemeinschaft mit dem Leibe existent geworden.[2]) An diesem „idealen Faktor" unterscheidet nun Teichmüller (angeblich: Plato) wiederum einen „idealen Faktor". Denn nach seinen ausdrücklichen Angaben sind in der Seele

---

1) Das „ideale Princip" ist das in dem Kreislaufe des individuellen Werdenden und Vergehenden zur Erscheinung kommende Allgemeine, das Bleibende; — daneben spricht Teichmüller auch wieder von Platonischen Einzelideen: „das Ding ist eine Verknüpfung mehrerer Ideen in dem Principe des Werdens, gebunden durch die Idee der Einheit" pag. 114 und ähnlich an andern Orten (Plat. Frage pag. 22 ist von einer „ewigen Idee des Stuhles und Tisches" die Rede). Außerdem sind die Ideen schöpferische Urbilder in Gott (cf. pag. 112), sowie die den Arten und Einzelnen übergeordneten Gattungsbegriffe (cf. pag. 59).

Es ist mir unmöglich, diese verschiedenen Vorstellungen zu vereinbaren, wenn anders ich mir bei den einzelnen Bestimmungen etwas denken soll. —

2) Die Geburt bedeutet ja nur die Vereinigung der Idee mit dem Nichtseyenden; — dies ist nach Teichmüller's Auffassung auch die Bedeutung des Mythus von der Rückkehr der Seelen aus der Unterwelt nach dem Trinken aus dem Ameles flusse.

— die doch nicht dualistisch trennbar ist! [1]) — wiederum die beiden Componenten zu unterscheiden. — „Plat. Frage" pag. 667 endlich, wo Teichmüller „die positive Darstellung von Seele" gibt, erfahren wir, daß Seele identisch ist mit Welt. Dort ist nämlich Seele die Einheit beider Principien, während sonst immer und noch einige Sätze vorher die Welt, das Wirkliche diese Einheit ist. „Die Seele als das Dritte mischt die zwei Principien, wodurch allein alles Werdende wird" — die Einheit der Principien mischt also diese zwei Principien und daraus entsteht natürlich wieder deren Einheit, die aber nur zuerst als Seele, dann als Welt eingeführt wird. — Weiter heißt es dort u. a. (cf. pag. 68): „.. alle Körper [!] und alle einzelnen Seelen [wo kommen die einzelnen Seelen jetzt plötzlich her?] bewegen sich selbst." — Die Angaben Teichmüller's bez. der verschiedenen Seelengrade erinnern mehr an Hegel'sche Speculation, denn an Platonische.

Streng genommen fällt der Unterschied von beseelten und unbeseelten Wesen von Teichmüller's Voraussetzung aus fort: Alles ist aus den zwei Faktoren gemischt, der Mensch, wie jeder Körper, jedes Element, in dieser Weise „beseelt". — „Die Beseelung zeigt sich zunächst an den Elementen dadurch, daß sie Antheil an der Form ... und an einer geordneten Bewegung haben" (Pl. Fr. 84). — „Durch alle Stufen hindurch geht aber die Seele, die ihr wahres Wesen oder Object freilich erst auf der höchsten Stufe in der Idee findet" (87). — „Der Mensch hat zu dem idealen Princip eine andere Stellung, als alle anderen Wesen. Die andern folgen bloß dem Gesetze, das ihnen immanent ist; die Menschen aber folgen als individuelle Existenzen auch diesem Gesetze, aber sie haben den Vorzug, daß dieses Gesetz sich ihnen durch die Vernunft zugleich als ihr eignes Wesen offenbart" (15).

„Die Seele enthält nur noch das rein gewordene Subject, welches sich mit dem rein gewordenen Objecte vereinigt" (85).

1) Die gewöhnliche Annahme des dualistischen Spiritualismus in Plato's Lehre hat doch Teichmüller — wie er sagt — hinreichend (!) widerlegt.

„Die Dialectik ist die höchste Stufe der Seelenentwicklung.“ „Das individuelle Leben gehört nur den niederen Stufen an“ und Aehnliches (cf. pag. 83—88).

Das Angeführte möge genügen zum Nachweise, daß die Widerspruchslosigkeit in diesem „Platonischen Systeme“ doch auch ihre Achillesferse hat. —

Dagegen sind die Widersprüche, die Teichmüller bei der anderen Auffassung sieht, theils gar nicht vorhanden (sondern nur von Teichmüller's Gesichtspunkte aus), theils hat sie Plato — wie oben bereits erwähnt — selbst nicht gelöst: dann hilft aber alles Deuten und Deuteln nichts, sondern haben wir uns vor der geschichtlichen Wahrheit zu beugen.[1])

1) Wie Teichmüller exegesirt, ist schon oben berührt worden. Es mögen noch einige Stellen hier folgen:

Die Stelle im Philebus, die von den vier Principien handelt (Phil. 23c—27c), ist bekanntlich verschieden ausgelegt worden; — von niemand aber so — geistreich, als von Teichmüller. „In allem Wirklichen“ — sagt er — „ist die ideale und reale Seite zu unterscheiden, die aber auch im Princip wieder Eins sind und dieses Eine als Grund und Ursache von allem ist der Demiurg (pag. 267).

Die Idee im Stoffe lebendig geworden, ist die wirkende Ursache; im Gewordenen gegenwärtig ist sie das Formprincip (l. c.); — (feine Distinction!).

Soph. 248e, — wo von der Ideenbewegung gehandelt wird, — schreibt Plato nach Teichmüller κίνησις und ζωή nicht den Ideen, sondern dem All zu, das aus den unveränderlichen Ideen und der beweglichen Materie in Eins zusammengemischt und deßhalb bewegt und unbewegt zugleich ist. — (cf. pag. 269 Anm.) — Sympos. 207c ist nach Teichmüller unter anderem auch das gesagt, daß das Einzige in dem Menschen, was stets bleibt, die göttliche Welt der Ideen sey.

Diotima setzt dort dem Sokrates auseinander, wie auch das Sterbliche unsterblich zu seyn bestrebt ist, aber nur durch die Erhaltung der Gattung an der Unsterblichkeit theilhaben kann. Zum Sterblichen gehören auch die psychischen Erscheinungen: Meinungen, Befürchtungen, Einzelkenntnisse u. s. f. Eine drängt und verdrängt die andere, die eine schwindet, eine neue taucht auf. —

Die Beseitigung der Gestirnseelen scheint allerdings Teichmüller einige Schwierigkeit gemacht zu haben: allein mittelst seines Auslegungsprincips sind unbequeme Stellen nicht allzuschwer erledigt; es machen diese exegetischen Versuche nur den Eindruck, daß sie angestellt werden, um Stellen, die zu vorgefaßten Meinungen nicht passen, zu beseitigen.

Die (Studien pag. 362 aufgestellte) Behauptung, daß (Leg. X, 899)

Die von Zeller, Heinze, Krohn und Siebeck gegen Teichmüller's Auffassung gerichteten Bemerkungen und Einwände sind der Hauptsache nach bereits von mir angeführt und benutzt.

Auch Teichmüller's Erwiderungen in der speciell gegen Zeller gerichteten Streitschrift sind im Vorstehenden größtentheils berücksichtigt. Die von Teichmüller versuchten Widerlegungen und Repliken unterstellen theils offen, theils versteckt die Richtigkeit seiner Grundansicht. So in der langen Exegese von Rep. 611; so, wenn er gegen Krohn sagt (pag. 22): „wir erinnern uns nun an den Platonischen Lehrsatz über die Vielheit"; — so gegen Max Heinze (pag. 106); dieser sagt treffend gegen Teichmüller, daß Plato, um diese Art von Unsterblichkeit zu beweisen, sich so viel Mühe wahrlich nicht zu geben brauchte.

Teichmüller erwidert: Der Einwand wäre zutreffend, wenn es nicht Plato's Ziel wäre zu beweisen, daß „die Seele die ganze Ideenwelt als ihr Wesen und also selbst sich selbst erkennen sollte, um in dieser Schauung die Unsterblichkeit wirklich zu haben ...."

Ist dies denn aber nicht das zu Beweisende? es ist dies doch keine Begründung, kein Grund der Teichmüller'schen Annahme, sondern eine Folge, eine Consequenz derselben. —

So vor allem in der nicht immer sachgemäßen und maßvollen Kritik gegen Zeller. — Ich führe nur Einzelnes an:

Plato konnte die Individualität nicht ableiten; — „dies muß man zuerst wissen, wenn man ein idealistisches System betrachten will" (pag. 56). Es ist ja aber gerade die Streitfrage,

---

wie die Gestirne, so in gleicher Metapher auch Jahre und Monate beseelt genannt würden, findet sich in der Platonischen Frage nicht mehr; nach dieser soll der Erfahrung zu Liebe, daß Sonne und Sterne stets ihre regelmäßigen Bahnen gehen, bez. ihrer von Plato eine Ausnahme gemacht worden seyn von der Regel des allgemeinen kyklischen Werdens und der nichtindividuellen Principien und sollen sie „um des Guten willen nicht gelöst werden". Allein nicht bloß Leg., sondern auch im Tim. behauptet Plato auf's Unzweideutigste Vernünftigkeit und Göttlichkeit der Gestirne (auch Aristoteles kennt Gestirnseelen — und bei großen Denkern der patristischen und scholastischen Zeit ist von Gestirngeistern Rede).

ob Plato in diesem Sinne Idealist war! Wenn Teichmüller das auch in jedem Abschnitte, auf jeder Seite wiederholt und in stets neuer Variation bringt: — wenn er unterläßt es zu beweisen, dann sind es eben bloß Variationen stets derselben unbewiesenen Behauptung. — Wenn Zeller mit Recht gegen Teichmüller fragt: „Soll es denn neben den Ideen keine Einzelwesen geben?“ — so ersieht daraus Teichmüller, daß Zeller auf philosophische Auffassung verzichtet und ruft aus: „soll ich diese Auffassung noch widerlegen?“ — „Ist die Welt und ihre Seele, sind die Gestirne und Gestirngeister nichts wirklich Existirendes?“ wendet Zeller ein (pag. 704 — 3. Aufl.). Teichmüller erwidert, daß Zeller „im dichten Buschwerk vor lauter Märchengestalten die Begriffe nicht sehe“. „Das ist ja eben der Hylozoismus Plato's, die Seelen sind in der Welt ein Theil der Welt, deren Natur gerade die Ursache ist, welche das Individuelle zerstört.“

Wenn Zeller (l. c. 709) sehr richtig betreffs Plato's Lehre von Gericht und Vergeltung sagt: „Daß es ein Widerspruch sey, in den Einzelheiten einer Lehre das Mythische anzuerkennen und sie doch im Allgemeinen für einen lehrhaften Bestandtheil des Systems zu halten, wird man nicht sagen können“ so ist Teichmüller's Antwort: es sey „von Plato's Principien aus nicht gestattet, hier von einer Lehre zu reden“. „Das Geständniß Zeller's, daß in Plato's Psychologie unlösbare Widersprüche, überhebt uns aller weiteren Kritik“ — sagt Teichmüller. Daß Zeller's Darstellung und Angaben Platonischer Lehre in den Rahmen der Teichmüller'schen Auffassung nicht passen, hätte eines Beweises nicht bedurft. Die Abschnitte, die von „Puppentheater“, „Raritätenkammer“ und ähnlichem handeln, hätte sich darum Teichmüller sparen können; er legt die Consequenzen seiner Auffassung als Maßstab an Zeller's Angaben an. In seiner Vorrede (pag. IV f.) zur 4. Aufl. des I. Theiles der Philos. der Gr. — 1877 —, der mir soeben nach Fertigstellung meiner Arbeit zu Gesicht kommt, sagt Zeller ohne Namennennung, aber mit offenkundiger Beziehung auf Teichmüller's „Platonische Frage“: „Ich werde es niemals eine gründliche Geschichtsbehandlung

nennen, wenn man einzelne Lehren und Aussprüche aneinanderreiht, ohne nach ihrem innern Schwerpunkte zu fragen, ihren Zusammenhang zu untersuchen, ihrer eigentlichen Meinung nachzuspüren, ihr Verhältniß zum Ganzen der Systeme festzustellen und ihre Bedeutung an ihm zu messen; aber ich werde mich jederzeit dagegen verwahren, daß der Ehrenname der Philosophie dazu gemißbraucht werde, die geschichtlichen Erscheinungen ihrer Bestimmtheit zu entkleiden, den alten Philosophen Folgerungen aufzubringen, gegen welche sie selbst laute Einsprache erheben, die Widersprüche und Lücken ihrer Systeme mit selbstgemachten Zuthaten zu verkleistern."

Der Gesichtspunkt, von dem aus Teichmüller seine Betrachtungen anstellt, ist fruchtbar — wie auch Siebeck (l. c.) bemerkt — und wie jeder zugeben wird; seine Untersuchungen sind von Interesse und mit Consequenz durchgeführt. Allein er geht zu weit; die von ihm angezogenen Belegstellen decken oft seine Behauptungen nicht. Er nimmt Stellen aus einzelnen Dialogen heraus und verwerthet sie für seine Auffassung ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, wodurch sich dann das Platonische System sehr eigenthümlich zuschneiden läßt. Die Entschiedenheit seiner Behauptungen steht nicht selten mit deren Begründung in umgekehrtem Verhältnisse. Aus den als selbstverständlich, als evident hingestellten Principien deducirt er dann alles Weitere: zunächst und hauptsächlich die Unsterblichkeitslehre.

Es kann der Streit, der sich (allerdings nicht um diese oder jene Stelle, sondern) um den Kern dreht, doch nur geschlichtet werden durch objectiv gehaltene Exegese der vorliegenden Texte — also das Selbstzeugniß des Philosophen — und durch Beibringung möglichst unzweideutiger Texte und Belegstellen. Unbewiesene Behauptungen können doch nicht entscheiden!

Ich habe aus dem eingehendsten und mit großem Interesse vorgenommenen Studium der Teichmüller'schen „Platonischen Frage" die Ueberzeugung nicht gewinnen können, daß diese Schrift die Lücken des Hauptwerkes füllt und die durch dieses letztere hervorgerufenen Entgegnungen widerlegt.

Exacte Auffassung der Platonischen Principien zwinge zu seinem Standpunkte, — sagt Teichmüller: — exacte Auffassung kann nur das Resultat exacter Beweise seyn. Dagegen stimme ich völlig seiner weiteren Bemerkung bei, daß man sich nicht verleiten lassen dürfe, bei Plato eine Vorstellungsweise zu suchen, die den Principien und dem Geiste seines ganzen Systems widersprechend ist. [1])

Teichmüller's Auffassung, auf die ich absichtlich so weit eingegangen bin, stellen sich, wie wir sahen, von allen Seiten solche Schwierigkeiten entgegen, daß seine Hypothese keine glückliche ist. Stellen, wie Phädo 104b, 105d, 106d, in denen ausdrücklich gesagt ist, daß außer den Ideen selbst auch alle die Dinge, mit denen eine Idee stets verbunden ist, das Gegentheil von sich ausschließen — so die Seele den Tod —, oder andere die nach Wortlaut und Zusammenhang nur auf individuelle Seelen sich beziehen können, wie Phädo 63e, 67b ff., 72a, 80b, 107bc und a (cf. oben) lassen, wenn sie auch Teichmüller — wie er von der Stelle Rep. 611a sagt — „wenig anfechten können", an Plato's Lehre nicht den geringsten Zweifel.

Daß Teichmüller unaufhörlich seine „Principien" und seine Exegese („Mythus") dagegen in's Feld führt, ist mir bekannt: allein diese Principien sind eben nicht die Platonischen und seine Exegese ist eine unstatthafte.

In seiner Recension der Studien zur Geschichte der Begriffe

---

1) Die von Teichmüller noch angeführten Sätze Schleiermacher's (Vorrede zur „Plat. Fr." pag. X) sollen eine „unermeßliche Bedeutung für das ganze System Plato's" haben: — Ihre Bedeutung ist nicht größer, als das Gewicht ihrer Gründe. „Schleiermacher will weder den Seelen, noch den Ideen eine transscendente Existenz bei Plato zugestehen, sondern warnt vor dieser Vorstellung als einer Traumverwirrung und sieht auch gleich die unvermeidliche Consequenz, daß solchen mythisch transscendenten Wesen eine Art von sinnlicher Existenz außerhalb dieser einzigen wirklichen Welt zugeschrieben werden müßte."

Daß consequente Durchbildung der Ideen dieselben zu einer Art höherer Geister werden lasse, ist zuzugeben; allein dies berechtigt nicht zu andern Deutungen seine Zuflucht zu nehmen.

von Teichmüller sagt Max Heinze — und Teichmüller beruft sich darauf — „daß man zu dem Dilemma gedrängt werde: entweder gibt es nach Plato eine doppelte Art von Ideen, individuelle Seelen und reale Objecte der allgemeinen Begriffe, oder es findet sich in Plato ein Widerspruch". Darauf sey hier kurz die Bemerkung gestattet, daß allerdings nach Platonischer Lehre individuelle Seelen und Ideen, obwohl beide geistige Wesen und insofern verwandt, dennoch etwas ganz Verschiedenes sind; die Verkennung und Läugnung dieses Unterschiedes rührt bei Heinze, wie bei andern, eben daher, daß man in Plato's Ideen alles andere, nur nicht Platonische Ideen sucht. —

„Was bei Heinze Dilemma, erscheint bei Bergmann noch als Alternative" (Plat. Fr. 109).

Bergmann (cf. pag. 103)[1]) kann sich allerdings auch „nicht dazu entschließen, einem Plato den Unsinn zu imputiren, daß die abstracten Begriffe ein an und für sich Seyendes ausdrücken", wozu Teichmüller u. a. die sehr richtige Bemerkung macht (pag. 113): „sobald man sieht, daß die Ideen für sich gar nicht existiren, so können sie auch keine Schwierigkeiten mehr machen ..."

Selbst Zeller gibt aber meines Erachtens Teichmüller zu viel zu, wenn er (II, 1, 3. Aufl., pag. 640, Anm.) sagt, daß in Plato's System ein Moment liege, das für sich allein festgehalten allerdings zu Teichmüller's Ansicht führen würde, näm-

1) Bergmann: „Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkte" Berlin 1875, — eine sehr anregende Schrift, deren Angaben und Resultate von denen Teichmüller's aber doch noch sehr weit abliegen; (sein persönlicher Gott Plato's ist mehr als bloßes Mißverständniß, wie Teichmüller angibt). Bergmann polemisirt bez. einzelner Punkte gegen Zeller, besonders betreffs der Hypostasirung der Ideen. Er legt Plato die Unterscheidung unter zwischen Ideen im engeren Sinne = Begriffe, und im weiteren Sinne = wahrhaft Seyendes (cf. l. c. 102).

Die Stellen, die er pag. 108 f. zum Erweise der Identität von Seele und Idee bringt (wobei dann auch sein Begriff von Platonischer Idee ihm die Beweisführung erleichtert) sprechen nur für Verwandtschaft der Seele und Idee.

lich die Parusie: der Satz, daß die Dinge nur durch die Anwesenheit der Ideen das sind, was sie sind. Es entspricht dies Zugeständniß Zeller's seiner Auffassung der Immanenz von Ideen und Dingen.[1])

Außer und nach der negativen Abwehr wird die beste Widerlegung Teichmüller's die seyn, nunmehr nachzuweisen, daß die Platonischen Ideen wirkliche Hypostasen (nicht mythologische, wie Teichmüller sagt) sind, daß in der getrennten objectivirten Existenz das Wesen der Platonischen Ideen liegt.[2])

Die Platonischen Ideen sind Objecte aller Erkenntniß (ihre logische Bedeutung) und Urbilder alles Seyns (ihre metaphysische Bedeutung), und zwar sind sie real getrennt von dem von ihnen Abhängigen (Seelen und Dingen), getrennt unter einander und von Gott, der Idee des Guten.[3]) In gewisser, uneigentlicher Weise allerdings ist die Idee auch in Seelen und Dingen: in der Seele ist sie als erkannt (eben als subjectiver

---

1) Neben einigen anderen incorrecten Angaben bez. der Ideenlehre und Psychologie Plato's findet sich bei Zeller (und allen, die ihm nachgeschrieben haben) auch die, daß die Ideen wirkende Ursachen seyen und die Seelen die Vermittler dieser wirkenden Ursächlichkeit der Ideen an die Dinge. — Dies ist der Punkt, wo Teichmüller's Polemik gegen Zeller berechtigt ist. —

2) Etwas Neues zu bringen mache ich mich durchaus nicht anheischig, sondern ich beabsichtige nur eine organische Zusammenstellung dessen, was bewährte Forscher auf diesem Gebiete aufgestellt und mit hinlänglichen Gründen gestützt haben. Insbesondere ist es **Stumpf** in seiner Abhandlung: „Verhältniß des Platonischen Gottes zur Idee des Guten", dessen Untersuchungen ich mich anschließe. Stumpf hat mit Sorgfalt und Schärfe den Kernpunkt Platonischer Lehre aus Plato's reifsten Dialogen eruirt mit der Absicht und dem Resultate des Nachweises der völligen Identität des Platonischen Gottes mit der Idee des Guten. „In dem Platonischen Gottesbegriffe ist der Grundton zu jener Harmonie der ganzen Lehre gefunden, die ihr von jeher nachgerühmt worden ist und in der sich ... die einzelnen Dissonanzen lösen (l. c. pag. 93)". —

3) In ihrer doppelten Bedeutung tragen sie allerdings auch den Todeskeim so zu sagen in sich: die Hypostasirung macht die Falschheit und damit auch die Wahrheit unmöglich, die sie doch gerade ermöglichen sollte, — und als Urbilder, als secundäre Ursachen, sind sie durch die primäre überflüssig gemacht.

Begriff); in den Einzeldingen ist sie so, wie man von dem Urbilde sagt, daß es in den Abbildern sey.[1]) Im Uebrigen aber besteht weder zwischen Ideen einerseits und Seelen[2]) oder Dingen[3]) andrerseits irgend welche Immanenz und Inhärenz, noch kommt die Idee in dem Existirenden selbst als der eine Faktor, als das Beharrende im periodischen Werden zur Wirklichkeit, zur Erscheinung — wie Teichmüller will. —

Es ergibt sich dies — die Hypostasirung — aus der Bedeutung, dem Zwecke der Ideen; aus allen Angaben und Bestimmungen Plato's über die Ideen; und aus diesbezüglichen directen Aussprüchen Plato's und seines größten Schülers Aristoteles. —

Die allgemeine Grundlage empfing Plato von Sokrates (war doch bei Sokrates schon die Seele seines Philosophirens der Grundsatz, daß jedes wahre Wissen von richtigen Begriffen ausgehen müsse) und knüpfte an die Eleaten, Heraklit und die Sophisten an; cf. Soph. 244b—245e, Parm. 135bc, Theät. 181cd, 152ab. —

Die Ideen vertreten für Plato die Stelle dessen, was wir Allgemeinbegriffe nennen: der ihnen zu Grunde liegende Gedanke ist der des Allgemeinen, von ihm geht Plato aus und fügt die besonderen Bestimmungen hinzu. — Das stets sich Aendernde war in der sinnlichen Welt gegeben; es darf aber, damit wahres Wissen möglich werde, ebenso wenig Alles in Bewegung als in Ruhe seyn; das Beharrende, das Selbige über dem Wechselnden, das wahrhaft Seyende neben dem Werdenden, ist das, was Plato mit den verschiedensten Namen bezeichnet: als „das [absolut unveränderlich und wahrhaft] Seyende, die Wesenheit", als *οὐσία*, *ὄντως ὄν*, *αὐτὸ καθ' αὐτό*, *ὃ ἔστιν ἕκαστον*, als *εἶδος*, *εἶδος νοητόν*; am seltensten *ἰδέα*, resp. *ἰδέαι* (Rep. VI, 507b).

Von den individuellen Unterschieden muß man absehen, um

1) In beiden abgeleiteten Bedeutungen scheidet Plato nicht scharf den Ausdruck von der eigentlichen.

2) wie Neuplatoniker, Trendelenburg, Steinhart und Andere, —

3) wie Zeller, Susemihl, Ribbing, Stein und Andere annehmen.

zu den Ideen zu gelangen: sie sind Allgemeinheiten, Gattungsbegriffe (Rep. 596a), bleibend und objectiv giltige Allgemeinbegriffe. Das Wissen dieser Allgemeinbegriffe ist allein wirkliches Wissen, folglich allein ein Wissen des Wirklichen, des wahrhaft Seyenden. So gewiß es ein unveränderliches Wissen gibt und geben muß, ebenso gewiß auch einen unveränderlichen Gegenstand des Wissens, der an und für sich ist. Die Sinnendinge entbehren der Stetigkeit, ohne die kein wahres Wissen möglich ist. Unsern Begriffen muß etwas Reales entsprechen, das allem Andern ebenso weit an Wirklichkeit vorangeht, als das Wissen dem Vorstellen an Wahrheit vorangeht, da Erkenntniß- und Seynsweise parallel. Das constante Seyn wußte Plato nur in dem allgemeinen Wesen der Gattungen zu finden -- wie aus seinen bestimmtesten Erklärungen hervorgeht; — dieses Allgemeine aber ist ihm objectiv, isolirt, hypostasirt: ja es lebt, denkt, bewegt sich. Diese Bestimmungen müssen ihm also mit der Natur dessen, was in den allgemeinen Begriffen gedacht wird, nicht unvereinbar erschienen seyn. Das dem Gleichnamigen gemeinschaftliche Wesen darf nicht als Product nur des abstrahirenden Verstandes, als bloße Vorstellung genommen werden, sondern es hat Realität, Subsistenz.

Dies die Entstehungsart, die Bedeutung der Ideen. Ihr Zweck ist die Möglichkeit wahren Wissens, wissenschaftliche Erkenntniß zu erklären. Plato läßt also die Ideen aus der scharfen Scheidung des Wesens von der Erscheinung entstehen; — Teichmüller läßt die Platonischen Ideen erst durch die Dinge zur Erscheinung, zur Wirklichkeit kommen.

„Wenn man das Seyende in den Ideen hypostasirt" — sagt Teichmüller Pl. Fr. pag. 107 -- „und also die existirende Wirklichkeit schon hat, was braucht man mehr. Plato aber ... wollte die Welt erkennen ..." — Dies ist gegen die Sache gerichtet, nicht gegen die Auffassung und Worte Plato's. Plato wollte allerdings die Welt erkennen, hielt aber dazu die Ideen für nöthig; denn er beweist gerade aus der Beschaffenheit der sinn-

lich wahrnehmbaren Welt einerseits und der Forderung einer wahren Erkenntniß andrerseits Existenz und Wesen der Ideen.

Daß bloß das Immanente nach Plato zur Erklärung der Welt tauge — wie Teichmüller l. c. sagt — folgt weder aus Plato's Worten, noch aus richtigen Schlußfolgerungen aus denselben.

Daß Plato die Ideen hypostasirt, erhellt aber auch aus allen seinen Angaben über dieselben, von denen Stumpf folgende Bestimmungen als wesentlich hervorhebt: „Sie sind der Zahl nach viele, und zwar gibt es für alles mit demselben Namen Bezeichnete je eine (Rep. X, 596a, 597c),[1]) jede ist aber gegenüber den vielen unter ihr begriffenen Einzeldingen eine Einheit (Phil. 15ab), einfach (Phädo 78d), nicht in einem Andern, sondern für sich und mit sich (Symp. 211a), nichts in sich aufnehmend und selbst in nichts eingehend (Tim. 52a), das wahrhaft und völlig Seyende (Soph. 248e, Rep. X, 597d); ferner gestalt- und farblos (Phädr. 247c), unräumlich, unzeitlich, ewig (Symp., Phädr. l. c.)." — Den Ideen muß auch Bewegung zukommen: wenn sie nicht bewegt wären, könnten sie weder erkannt werden (— sie sind ja aber Erkenntnißobjecte —), noch Leben und Vollkommenheit besitzen (— sie sind ja die Urbilder —)[2]).

---

1) Rep. 597c handelt ausführlich von der Einheit der Idee, 597b und d — von der Ideenschöpfung. Der φυτουργός ist nicht nur populärreligiose Erklärung — wie Zeller meint (II, 1, 3. Aufl., 559) — die Ewigkeit der Ideen widerspricht nicht ihrer Abhängigkeit cf. Krohn l. c. pag. 242. — Ueberhaupt finden sich wie für die Psychologie (wie wir unten sehen werden), so für die Ideenlehre nebst dem Tim. in der Rep., dem wissenschaftlichsten aller Werke Plato's, die meisten und wichtigsten Belegstellen. — Die verschiedenen und mehrfachen Prädicate, die Plato den Ideen beilegt, widersprechen nicht deren Einfachheit, sondern dienen dazu, deren einfaches Wesen zu beschreiben.

2) Soph. 248de: *ὥςτε τὴν οὐσίαν ... καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι.*

τί δὲ πρὸς Διός; ὥς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον (— *νοῦς* wird ihr nur im übertragenen Sinne zugeschrieben, da ihr, wie der Seele, die Vollkommenheit der Selbstbewegung zukommt —) *ἀκινητον ἑστὸς εἶναι;*

Die erstere — passive — Bewegung schließt aber — im Gegensatze zu der durch die sinnliche Wahrnehmung erzeugten — keine Veränderung und Corruption und die letztere — active — Bewegung — im Gegensatze zu der der Seele zukommenden — keine Relation zu andern Wesen in sich: sie bewegen weder anderes, haben keine wirkende Ursächlichkeit, noch erkennen sie anderes. So ist es systematisch gefordert und durch Plato's Angaben gegeben und bestätigt.

Das Seyn der Dinge und Seelen setzt allerdings die Ideen als Urbilder voraus: „Das Einzelne ist allen seinen mit Anderem gemeinsamen Prädicaten nach durch Theilhaben an der betreffenden Idee (Stumpf l. c.)." Aber wirkende Ursächlichkeit der Ideen läßt sich mit Zeller (cf. II, 1, 3. Aufl., pag. 575 ff.) weder aus Rep. und Tim., noch aus Phädo 95e erschließen und beweisen. — Wirkende und urbildliche Ursache fallen nur zusammen in der höchsten Idee, der Idee des Guten, die aber allerdings auch der Grundlage der Ideen entwachsen und nicht das Allgemeine der Erkenntniß, sondern selbst erkennender und wirkender Geist ist (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: Rep. 509a). —

Auch Plato's Angaben über die Ideenerkenntniß, über das Schauen der Ideen sprechen für ihre Hypostasirung. Wir abstrahiren sie nämlich nicht aus den sinnlichen Objecten; freilich führt die sinnliche Wahrnehmung zur Ideenerkenntniß; aber diese kann aus jener allein nicht hervorgehen, weil die Ideenerkenntniß verbunden ist mit der Einsicht, daß die sinnlichen Dinge hinter den Ideen zurückbleiben. Die Erweckung der Ideenerkenntniß durch die sinnlichen Objecte setzt eine dem irdischen Leben schon vorhergegangene Erkenntniß der Ideen voraus, die Seele hat sie vor dem jetzigen Leben schon geschaut: Meno 82cd, 83ab; Phädo 72ef, 75b; Phädr. 246ef, 249c, 250a. Die

---

Ohne Grund schließt Ueberweg (Untersuchungen 275 ff.) aus der Ideenbewegung im Soph. auf eine viel spätere Abfassung des Soph. und Aenderung der Ideenlehre. Die Ideenbewegung würde ihrer Unveränderlichkeit nur dann widersprechen, wenn die Ideen in einer und derselben Beziehung bewegt und unveränderlich wären.

Ideen werden also nicht aus den Dingen erkannt, abstrahirt; folglich können sie auch nicht in denselben seyn, in denselben zur Wirklichkeit kommen: sie sind eben für sich seyende geistige Wesen. — Immanenz der Ideen ist in jeder Form haltlos, am directesten allen Platonischen Angaben über Bedeutung, Zweck, Beschaffenheit der Ideen zuwiderlaufend in der Teichmüller'schen Fassung. Die Ideen sollen ja in nichts anderes eingehen, nichts aufnehmen: *οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλοποι ἰόν* (Tim. 51 b); es kommt ihnen Bewegung, Leben zu: sie sind selbstdenkende Wesen; die Idee ist *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι* — Symp. 211 a: kann man mit stärkeren Ausdrücken die (mit Erlaubniß Teichmüller's) atomistische Isolirung der Ideen behaupten! Es sind alle diese Angaben und Bestimmungen so klar und unzweideutig, daß schon eine einzige hinreicht, Plato's Meinung — die Hypostasirung der Ideen — erkennen zu lassen. — Um allen Zweifeln zu begegnen, unterscheidet Plato[1]) die Größe in den Dingen und die Idee der Größe; nennt sie *χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἐν τόπῳ νοητῷ* (cf. Phädo 100 b, Parm. 128 e, 130 bc, 135 a). Sie sind unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihnen theilnimmt, das Werden der Dinge ist ausgeschlossen aus der Ideenwelt (Tim. 52 a).

Dazu kommen dann die Angaben und das bestimmte Zeugniß des Aristoteles, der die Ideen bekanntlich „*χωριστά*“ und „ewige Substanzen“ nennt und der gegen diese *χωριστά*, gegen die Isolirung und Hypostasirung polemisirt[2]) — was ja Teich-

---

1) cf. Phädo 102 d: *αὐτὸ τὸ μέγεθος* im Gegensatze zu *τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος*,

103 b: *τὸ ἐν τῇ φύσει ἐναντίον* im Gegensatze zu *τὸ ἐν ἡμῖν ἐναντιόν* —;

cf. Euthyd. 301 a; Phädr. 249 d und die oben aus der Rep. citirten Stellen, wo von der Ideenschöpfung Rede ist (X, 596 a; 597 cd); Tim. 51 b wonach das Feuer-an-sich von dem sichtbaren verschieden sey.

2) Alle Einwürfe des Aristoteles gegen die Ideenlehre würden ihre Beweiskraft verlieren, wenn man unter den Ideen nicht substanziirte Begriffe verstünde. Ich gebe zu, daß die Auffassung der Platonischen Lehre für uns mehr oder weniger problematisch bleiben wird und alle Erklärungsversuche

müller selbst zugibt, aber so auffaßt, als habe Aristoteles in diesen hypostasirten Ideen erst ein Object sich geschaffen, um dagegen polemisiren zu können — (mit welchem Rechte, ist oben gezeigt worden).

Die Substantialität der Ideen ist also auch durch das Zeugniß des Aristoteles gesichert und bestätigt. —

Die Idee ist aber auch nicht identisch mit Seele. Plato's Grundeintheilung der Gebiete des Seyenden ist allerdings die des Geistigen und Sinnlichen und fallen Ideen und Seelen gemeinschaftlich unter das erste Glied; allein deßhalb, weil die Seele unsinnlich und unvergänglich, ist sie doch noch keine Idee. Diese ist ja das dem vielen Gleichnamigen Gemeinsame und steht die Behauptung, daß die Seele eine Idee, direct im Widerspruche mit Phädo 103e, 104c, 105cd, und anderen Stellen. Seelen und Ideen sind nur verwandt: Phädo 79b; Rep. VI, 490b; X, 611e; Soph. 248d: τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι.

Mit diesen Worten ist Gegensatz und Verschiedenheit, sowie

nur Anspruch auf einen größeren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit machen dürfen. Jedenfalls ist dann aber der zuversichtliche Ton Teichmüller's ungerechtfertigt. Ungereimtheiten darf man freilich Plato nicht aufbürden: aber jeder Versuch einer Reconstruction der Platonischen Lehre, der sich dergestalt über die historischen Schranken hinaussetzt, wird als mißlungen zu betrachten seyn. Eine unumstößlich und endgiltig gesicherte Auslegung würde dann hervortreten können, wenn eine genaue Kenntniß der Bildungsgeschichte der Ideenlehre in Platon's Geiste gewonnen seyn wird. Sie kann möglicherweise mehrfache Aenderungen erlitten haben; kann in verschiedenen Dialogen bald von der einen, bald von der andern Seite betrachtet worden seyn, woraus sich Differenzen ergaben, die später ausgeglichen wurden oder doch ausgeglichen werden sollten.

In neuerer Zeit wird die Ansicht Lotze's verschiedentlich und in verschiedenen Modificationen vertreten, wonach die Ideenlehre als die Lehre von den allgemeinen Gesetzen erscheint, denen alles Seyende sich fügen muß, wenn etwas ist: die Ideen sind die ewig und unabhängig giltigen Begriffe. — Was mich vor allem bewegt, der gegentheiligen Ansicht von Stumpf und Andern beizupflichten, ist der Umstand, daß sich an ihrer Hand der Platonismus als ein in sich abgerundetes Ganzes am ungezwungensten und einfachsten erklärt.

Verwandtschaft und Aehnlichkeit zwischen Seelen und Ideen gegeben:

Das Wissen, die Hauptthätigkeit der Seele, zu ermöglichen, sind die Ideen nothwendig. In der Fähigkeit der Ideenerkenntniß zeigt die Seele ihre Verwandtschaft mit den Ideen nach dem Grundsatze der Wesensverwandtschaft zwischen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte, indem Aehnliches durch Aehnliches erkannt wird. Realität der Ideen und Präexistenz der Seelen sind in innigste Verbindung gesetzt; ebenso basiren die Unsterblichkeitsbeweise auf Ideenlehre und der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen, wie wir des Weiteren sehen werden. —

Das reine Denken.

Von

Th. v. Varnbüler.

Denken und Seyn sind Gegensätze, und doch durchdringen sie sich gegenseitig, denn unser Bewußtseyn entwächst aus Seyn und Denken, indem jedes von beiden das andere umfaßt. Wenn einerseits das Denken ohne das Seyn inhaltlos bliebe, so bliebe andererseits das Seyn, dessen Begriff nicht im Denken Gestalt gewänne, illusorisch. So erfüllen Denken und Seyn zusammen unser Bewußtseyn und erzeugen in ihm die ganze Welt im allerweitesten Sinne dieses Wortes.

Alle Dinge sind nur durch Unterscheidung; diese aber ist das Ergebniß der Wirksamkeit unseres Bewußtseyns; also sind alle Dinge nur kraft unseres Bewußtseyns und in unserem Bewußtseyn, und es ist nicht möglich, daß irgend eine Anregung von Außen unserem Bewußtseyn den Inhalt verleihe, da außerhalb des Bewußtseyns unmöglich irgend etwas seyn kann.

Wohl erscheint nichts ohne Ursache in unserem Denken und jeder Inhalt gelangt nur von außen in dasselbe, aber das an sich unmittelbar nicht zum reinen Denken gehörige und somit in diesem Sinne außerhalb desselben gelegene Seyn, das ihm den Inhalt giebt, liegt dann, wann es ihm den Inhalt giebt, und es

hiemit zum lebendigen Bewußtseyn ergänzt, nichts desto weniger in ihm; aber es legt seinen Inhalt nicht als etwas Fertiges in das Denken, sondern es erzeugt ihn durch sein Zusammenwirken mit ihm.

Der im vorigen Hefte enthaltene Aufsatz über die a priori vorhergegebene Gestalt der reinen Vernunft hat dieses Verhältniß des reinen denkenden Bewußtseyns zu dem außer ihm liegenden Seyn bereits ausgesprochen. Daß aber der Anstoß, welcher dem Denken seinen Inhalt giebt, nicht als eine außerhalb des denkenden Bewußtseyns liegende erste Ursache betrachtet werden kann, ist überhaupt leicht zu beweisen; denn die Causalität liegt offenbar innerhalb der Denknothwendigkeit; wir können also unmöglich von einer jenseits der Grenzen derselben liegenden nothwendigen Ursache reden. Es kann niemals eine außerhalb des Denkens liegende Ursache denknothwendig seyn, da ja das Denken seine Gesetzgebung niemals über die Grenzen seines eigenen Gebietes hinaus erstrecken kann. — Und auch der Einwand, daß der Zwang, den die Nothwendigkeit dem Denken auferlegt, nicht in letzterem selbst gelegen seyn könne, verschwindet, wenn man bedenkt, daß Denken und Seyn sich gegenseitig bedingen, ohne daß darum das eine außerhalb des andern gelegen wäre, da ja beide ohne ihr Zusammenwirken nichts wären.

Wenn also eine erste Ursache denknothwendig ist, so muß sie innerhalb des Denkens liegen, und wenn im Denken irgend ein Inhalt liegt, so liegt mit diesem auch die erste Ursache davon in ihm. Dieß ist auch in Anbetracht der gegebenen Gestaltung der reinen Vernunft ganz natürlich, da diese und alle Dinge in ihr nur dadurch entstehen, daß zu den das reine Denken constituirenden, einerseits sich bewegenden zwei Wesen das dritte mit der entgegengehenden Bewegung hinzutritt.

So wird dieses letztere Wesen, wenn das Denken vorhergegeben ist, andererseits aber auch das reine Denken, wenn jenes vorhergegeben ist, zur unmittelbaren ersten Ursache; und zwar so, daß das reine Seyn dem Denken seinen Gegenstand setzt, dieses aber jenes verwirklicht.

Welches ist nun die Form des reinen Denkens? Welches sind seine nothwendigen Elemente und wie verhalten sie sich gegen einander? Zur Definition derselben stehen uns nur die Elemente des reinen Seyns zu Gebote, denn wir haben außer diesen noch keine andern Bausteine, womit wir hanthieren könnten; und in der That entstehen die reinen Elemente des Denkens ausschließlich aus dem Zusammenseyn je zweier Elemente des reinen Seyns, indem die Bedingung sine qua non jedes Denkens die Vereinigung ungleichzeitiger Momente des Seyns in Einem Elemente ist, diese Bedingung aber dreifach gelöst werden kann, da die drei elementaren Zeiten des Seyns drei Combinationen zu zweien gestatten.

Diese drei Synthesen aus je zweien der drei einfachen Elemente des Seyns sind die reinen Abstractionen, die leeren Anschauungsformen des Denkens. Sie sind der Raum, das Wort und die Idee. Diese reinen Abstractionen des Denkens sind zugleich die reinen Abstractionen je des dritten Elementes des reinen Seyns, welches kein Element ihrer Synthese ist, und sie entstehen durch das Zusammenfallen der verschiedenen Elemente der zwei das reine Denken in der Vernunft constituirenden Wesen; denn aus der im vorigen Aufsatze als nothwendig erwiesenen Form der Vernunft ergiebt sich das reine Denken als nichts anderes, denn als ein solches Zusammenseyn zweier Wesen, nämlich als ein solches reines Doppelseyn, in welchem die Substanz des ersten Seyns mit der Form des zweiten, der Begriff des ersten mit der Substanz des zweiten und die Form des ersten mit dem Begriffe des zweiten zusammenfallen.

Um nun den Sinn dieser doppelten Elemente zu erfassen, müssen wir uns die Definitionen der Elemente des reinen Seyns vergegenwärtigen, wie wir sie im letzten Octoberhefte dieser Zeitschrift gegeben haben. Ihnen zufolge ist die reine Form die absolute Vielheit, in welcher jedes Einzelne, ohne alle Beziehung zu irgend einem andern, unbedingt für sich steht; ferner ist der Begriff des Gegenwärtigseyns oder die reine Vorstellung die absolute Einheit, welche a priori symbolisch für jedes einzelne Atom

in der Form steht, und endlich ist die Substanz oder das reine Subject des Seyns das Eine Identische in vielen Verschiedenen oder für viele Verschiedene.

Wenn nun die absolut Vielen der Form in einen Begriff des Gegenwärtigseyns, also in eine Vorstellung zu liegen kommen, so wird der Gegensatz oder der Widerspruch jedes der vielen für sich stehenden Einzelnen gegen alle andern der Inhalt dieser Vorstellung seyn. Als Begriff wird aber dieser Widerspruch des Einen gegen das Andere für jede einzelne Beziehung zwischen Zweien immer wieder derselbe seyn, so daß wir in dieser Vorstellung diejenige des Andern überhaupt als eines je zwei Einzelne auseinanderhaltenden Verhältnisses vor uns haben.

Indem die reine Form im Begriffe erscheint, werden also ihre einzelnen Atommomente durch den reinen Begriff des Andern mit einander verknüpft, sowie die Momente der Substanz durch die Identität des Atomes mit einander verknüpft sind, wobei wir jedoch bemerken, daß das Band im Begriffe ein Verhältniß ist, welches zwischen jeden beliebigen zwei Atommomenten der Form immer dasselbe bleibt, während es in der Substanz, als eine Identitätsbeziehung, nur von Einem gegebenen Momente zum andern folgenden geht, so daß in der Substanz dieses bestimmte Atom immer es selbst bleibt, im Begriffe dagegen ein beliebiges Atom gegeben ist, das, welches es auch immer seyn möge, immer für alle steht.

Die Vorstellung der reinen Form ist demnach Ausdehnung, Raum; und zwar als Begriff: Ausdehnung, als Form aber die einzelnen Elemente in ihr wie sie für sich stehen und dinglich den Raum bilden.

Die Substanz ist die Identität des Atomes in allen auf einander folgenden Momenten des Seyns, deren letzter, als ihr Abschluß im Begriff der Gegenwart, für alle Momente des ganzen Seyns steht, der Raum aber ist als Begriff des Andern in seiner Totalität gegenwärtig und in seinen immer wieder gleicherweise Andern in die unendliche Zukunft gesetzt.

Wenn wir nun den Raum als reine Ausdehnung mit der

Substanz des reinen Seyns vergleichen, so sehen wir, daß in ihm aus der Identitätsbeziehung das Verhältniß des Andern und aus der Vielheit der sich folgenden Momente diejenige der homogen den Raum erfüllenden Andern wurde, daß also zwar die Elemente der Substanz in ihm in ihr Gegentheil verkehrt wurden, die Verknüpfung der Einheit und der Vielheit aber blieb, so daß der Raum uns als die wesensgleiche Kehrseite der Substanz, als ihre reine Abstraction, und insoferne als ihr Nichts erscheint, als thatsächlich im reinen Raume weder ein bestimmt individualisirtes Atom noch auch eine wirkliche Vielheit der Momente vorausgesetzt ist, wie dieß bei der Substanz nothwendig der Fall ist.

Betrachten wir nun, als das zweite der reinen Elemente des Denkens, die in einer Vorstellung liegende Substanz, so erblicken wir ein durch verschiedene Momente der Zeit dasselbe indentisch bleibende Atom als den Inhalt eines Begriffes. Damit es nun wirklich eine Substanz sey, welche den Inhalt des Begriffes bildet, so muß irgend eine Verschiedenheit in den Momenten dieser Substanz nothwendig gegeben seyn; denn erfolgt in den verschiedenen Momenten derselben gar keine Veränderung in der Gestaltung des seine Identität bewahrenden Atomes, so ist die Vorstellung der Substanz eines solchen Seyns gleich der Vorstellung ihres reinen Atommomentes und die Vorstellung wird zum leeren Begriffe des reinen Seyns. Die Vorstellung der Substanz setzt also in dieser ein solches Seyn voraus, welches bereits unterschiedene Momente in sich hat, und es wird in ihm Einer dieser Momente als Symbol für alle andern vorgestellt, so daß alle möglichen Entwickelungsformen des vorgestellten Subjectes, als solche, in irgend einer beliebigen unter denselben vorgestellt werden.

Dieses Element des Denkens ist das Wort, nämlich Logos, der Wortbegriff, der Gedanke den das Wort enthält.

Es tritt somit im Worte zu der symbolischen Einheit, welche im reinen Begriffe gegeben ist, noch die substanzielle Einheit hinzu, vermöge deren jedes beliebige Eine unter allen Vielen,

welche der reine Begriff vorstellt, auch als das substanziell identische mit jedem derselben vorgestellt wird, so daß es auch unter anderer Gestalt dasselbe bleibt. Da nun das Wort solchermaßen jeden Widerspruch und jedes Princip des ausschließlichen Fürsichseyns der einzelnen Momente seiner Substanz aufhebt, so erscheint es als das Nichts der reinen Form und somit als deren reine Abstraction.

Betrachten wir endlich die Vereinigung von Form und Substanz, so erscheint dieselbe als eine Substanz, deren einzelne Entwickelungsmomente für sich stehen; so jedoch, daß immerhin jeder derselben als ein Moment der Entwickelung desselben Subjectes anzusehen ist. Wir nennen dieses Element des Denkens die Idee. Dieselbe ist das im Werden begriffene Subject, während das Wort das vollendete Subject ist, weil es in Einer in sich selbst das Seyn der Substanz vollständig umfassenden Vorstellung alle Entwickelungsmomente des in ihm liegenden Subjectes a priori symbolisch enthält.

Das Werden ist die formelle Bestimmung, das transscendentale Setzen der einzelnen Momente der Substanz, und die im Werden begriffene Substanz ist die Idee. Da ein Werden nur möglich ist, wo das „Was" des Seyns durch verschiedene Momente seine Identität bewahrt, dieß aber nur im Elemente der Substanz der Fall ist, so kann überhaupt nur ein Subject „werden". Im Worte aber ist dasselbe vollendet, das Wort schließt also jedes Werden in seinem Subjecte aus, die Idee dagegen enthält in sich mit gegenseitiger formeller Ausschließlichkeit die einzelnen Momente des Werdens als ebenso viele absolute Momente der Gegenwart. Die Gegenwart ist also in der Idee in vielen sich gegenseitig ausschließenden mathematischen Momenten gegeben, deren jeder die auf Null reducirte Zeit des Rücktrittes der Zukunft in die Vergangenheit umfaßt. Hiemit wird die Idee zur reinen Abstraction des in der Vorstellung liegenden, alle Momente des Seyns umfassenden Begriffes der Gegenwart.

Die Idee ist die Synthese der beiden transscendentalen Elemente des reinen Seyns; denn transscendental sind diejenigen

Elemente, welche nicht in der Vorstellung gegenwärtig sind, also Subject und Form. Das reine Denken stellt nun das eine derselben im Worte, das andere im Raume vor, und stellt somit, wenn auch in ihre reinen Abstractionen verkehrt, die beiden transscendentalen Elemente des Seyns in die Gegenwart. Dasjenige Element aber, welches im Seyn das einzig gegenwärtige ist, nämlich die reine Vorstellung, die reine wirkende Kraft, ist für das Denken Idee, und als solche transscendental. Darum sind Seyn und Denken Gegensätze.

Alles was das Bewußtseyn erfüllt, erfüllt ebenso das Denken, wir können aber durch Abstraction das reine Denken von seinem Inhalte trennen, in dem Sinne, daß wir den letzteren als gleichgültig betrachten. Dabei bleiben aber die Elemente Raum, Wort und Idee, in denen dieser Inhalt Platz finden muß, immer als die a priori nothwendigen Elemente jedes Denkens. bestehen.

Sobald das Denken irgend einen Inhalt erlangt hat, enthält ihn dasselbe immer dreifach, und zwar als Wort, als Erscheinung im Raume und als Idee, und zwar so, daß die räumliche Erscheinung die Illustration des Wortes ist, indem sie, die gegebene, als die beliebige Gestaltung eines an sich veränderlichen Gegenstandes gedacht wird, das eigentliche Ding aber, auf das unser Denken geht, als ein transscendentaler Moment der Idee in dieser liegt, weil die mathematisch genau für jeden einzelnen gegebenen Moment gültige Gestaltung irgend eines Dinges, wie wir sie doch dem Dinge an sich unbedingt zuschreiben, in keiner Vorstellung erreichbar, also transscendental und somit nur in der Idee möglich ist.

Diese Thatsache, daß der eigentliche Gegenstand, das Ziel unseres Denkens, immer transscendental in der Idee liegt, ist die der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegende Wahrheit. Nun aber zeigt es sich, daß die Transscendentalität der den beiden denkenden Vorstellungen entrückten Idee keine absolute, sondern nur eine relative ist, indem die Idee, trotz derselben, als ein nothwendiges Element des reinen Denkens, inner-

halb desselben liegt, da ihrem Subject die Vorstellung des Wortes und dem in diesem liegenden Subjecte ihre Form zusteht.

Das reine Denken hat zwei Subjecte oder Substanzen, deren eine im Worte als eine Abstraction der Form, das andere in der Idee als eine Abstraction des Begriffes liegt, so daß wir die eine die formelle, die andere die ideelle Substanz des Denkens nennen können. Die formelle Substanz ist das, was wir praktisch den Gedanken nennen, die ideelle aber ist das Ding an sich, auf das sich unser Denken bezieht. Das räumliche Element des Denkens endlich ist als Formbegriff eine Abstraction der Substanz, welche wir die abstracte denkende Substanz nennen.

So wie sich nun für die beiden denkenden Subjecte der Charakter einer formellen und einer ideellen Abstraction ergiebt, so ist der elementare Charakter des dritten Subjectes der Vernunft derjenige der concreten Substanz. Diese ist jedoch nicht Eins mit der abstracten denkenden Substanz, sondern wir haben sie als das absolut vorhergegebene Subject der Vernunft zu betrachten, obgleich nur dessen Beziehungen zum Denken, nämlich die Lage seiner Elemente innerhalb desselben, es hiezu machen. Wir constatiren dieß hier, um uns vor dem Vorwurfe des Schematisirens so wie vor dem Vorwurfe zu bewahren, daß wir etwas denkend setzten, was das Denken nicht bestimmen könnte, welcher Vorwurf wohl berechtigt wäre, wenn das substanzielle Subject der Vernunft auch allem Denken absolut und unbedingt vorhergegeben wäre. — Ehe aber das außerhalb des reinen Denkens liegende Wesen durch sein Zusammenseyn mit dem Denken zum vorhergegebenen substanziellen Seyn in der Vernunft gemacht wird, ist es nichts als reines Seyn, gerade wie die beiden das reine Denken constituirenden Wesen auch.

Nun haben wir in dem im vorigen Hefte dieser Zeitschrift enthaltenen Aufsatze über die reine Vernunft es ausgesprochen, daß die drei Momente der Bewegung drei Formen der Wahrnehmung, nämlich Gemüth, Verstand und Sinnlichkeit in der Vernunft erzeugen. In der Sinnlichkeit nun tritt die sonst transscendentale Idee des Denkens in die dem vorhergegebenen

Subjecte der Vernunft zustehende Vorstellung und bestimmt, dieser Vorstellung entsprechend, nämlich als das im gegebenen Momente der Idee gegenwärtige Gesetz des substanziellen Seyns, die abstracte räumliche Substanz des Denkens, so daß unser Denken, insofern es auf die Gestaltung der Idee zu wirken vermag, hiedurch mittelbar auch die Gestaltung der Dinge im Raume wirkt.

In der sinnlichen Wahrnehmung fällt somit das formelle Element des concret substanziellen Seyns mit der abstracten Substanz des Denkens im Raume zusammen. In Folge dessen bezieht sich die denkende Vorstellung, in welcher diese abstracte Substanz liegt, auf irgend ein dem bestimmten Momente der Idee entsprechendes Atom der Form des substanziellen Seyns, und sonach auf einen Centralpunkt im Raume, welcher zwar, so lange er nicht besonders definirt ist, Ein beliebiger für Alle ist, welcher aber durch die, eben mit dem Eintritte des substanziellen Seyns in das Denken nun erfolgte Definition thatsächlich immer individualisirt wird, so daß das Denken durch die sinnliche Wahrnehmung immer an einen besondern Centralpunkt der Beziehungen im Raume gebunden wird.

Es ist in Folge dessen jedes Atom oder Kräftecentrum der im Raume gedachten Substanz eine für sich individualisirte abstracte Substanz des Denkens. Nun gehören zwar die Formatome, welche in solcher Weise durch die formell denkende Vorstellung als Raumatome individualisirt werden, nicht dem reinen Denken, nämlich nicht demjenigen Wesen an, dessen Subject das ideelle denkende ist, sondern sie liegen in der Form des substanziellen Seyns; allein ohne diesen Zutritt des substanziellen Seyns wäre das Denken überhaupt illusorisch.

Da nun die solchermaßen im sinnlichen Raume individualisirte abstracte Substanz des Denkens, als die dem formellen denkenden Subjecte zustehende Vorstellung, die Idee bestimmt, und dieselbe sonach auch dieser denkenden Vorstellung entsprechend gestaltet, so liegt hier der Moment, in welchem unser persönliches Denken auf die substanzielle Gestaltung der Dinge im Raume einwirkt, indem dasselbe, individualisirt wie es ist, die

Gestaltung der Idee bestimmt, welche, als die dem vorhergegebenen Subjecte der Vernunft zustehende Vorstellung, die reale Gestaltung aller Dinge im sinnlichen Raume bestimmt.

Hieraus ergiebt sich auch die Nothwendigkeit irgend einer Wirkung alles unseres Denkens auf unsere räumliche, physische Persönlichkeit, sowie der Zusammenhang zwischen Denken und Thun und die Beschränkung beider durch die räumlichen Beziehungen des denkenden Centrums.

Man möge nun von diesem Standpunkte aus den cartesianischen Satz cogito ergo sum beurtheilen: Das absolut reine Denken hat kein Ich, sobald **Ich** aber denke, so beruht die Definition dieses Ich auf der Individualisirung eines sinnlich räumlichen Mittelpunktes der Beziehungen. Auch das reine Denken kann hievon nicht unbedingt abstrahiren, da es ohne die Individualisirung seiner Substanz nur leere Elemente umfassen würde, und somit ebenso nichtig wäre wie das reine Seyn, in welchem absolut kein Unterschied der Momente bestünde. Das Denken ohne allen Inhalt wird zur bloßen Abstraction des reinen Seyns und verschwindet mit diesem in nichts.

Wir müssen also auch im reinen Seyn irgend einen Inhalt voraussetzen, und unsere Abstraction von demselben kann nur darin bestehen, daß wir von jeder bestimmten räumlichen Centrirung desselben, von jedem besondern Wortbegriffe und von jeder diesem entsprechenden Idee absehen, und zwar in dem Sinne, daß irgend eine beliebig centrirte denkende Substanz und irgend ein beliebiger Inhalt des Wortes und der Idee als etwas nothwendig jedem Denken Innewohnendes zu betrachten ist.

Dieser besondere Inhalt des Denkens möge nun seyn welcher er wolle, das Denken kann seinen Inhalt niemals anders als in Wort und Idee gestalten, und ist dabei *in dieser bestimmten Weise* an eine physische Persönlichkeit und an ihr Thun und Lassen, oder, in der absteigenden Linie der Lebewesen, an die dynamischen Verhältnisse irgend eines Kräftecentrums zu seiner Umgebung gebunden.

Es kann sonach auch nicht ein einziges Atom im Raume

geben, welches nicht denkende Substanz wäre; aber dieses Denken ist nur eine todte Abstraction des Seyns, so lange die Beziehungen der Dinge zur denkenden Substanz im Raume nicht so organisirt sind, daß sie sich fortwährend und zwar beim vollkommen freien, menschlichen Denken nach dem Gesetze einer Gleichung mit unendlich potenzirtem Differenziale verändern.

Diese Potenzirung des Seyns ergiebt sich aus der Reflexion der Bestimmungen desselben, indem die drei die Vernunft constituirenden Wesen gegenseitig ihre Formen in ihre Subjecte setzen, wonach die Form eines so bestimmten Subjectes der Reflex der Form des ersten Subjectes ist. — So erhebt sich das Seyn innerhalb des ersten Umlaufes der Subjecte bis zur sechsten Potenz.

Es ergiebt sich nämlich die erste Potenz als Linienlänge aus dem im Subjecte gelösten Gegensatze der Punkte, die zweite als Fläche, die dritte als Volumen, die vierte als der in der Substanz gelöste Gegensatz der Volumen, d. i. als Masse, die fünfte als Moment der Kraft oder bewegte Masse und die sechste als Wärme und causale Bewegung, welche das Ergebniß des Zusammenstoßes verschiedener Massen sind, und auf deren besonderer Gestaltung die Eigenschaft beruht.

Diese Potenzirung des Seyns setzt sich in jedem weiteren Umlauf der Subjecte einerseits bis ins Unendliche fort, andererseits aber wiederholt sie sich und das Resultat derselben ist die Vervollkommnung der Organisation der denkenden Substanz.

Auf der in diesem Sinne zu beurtheilenden Vollkommenheit der Beziehungen der Außendinge zum Nervencentrum beruht nun die Vollkommenheit des Denkens. Vergessen wir es aber nicht, daß es die Vernunft selbst ist, welche sich dieses ihr Werkzeug erschafft, und daß das vollkommenste Gehirn nichts wäre, wenn es nicht als Begriff des Gegenwärtigseyns in der formell denkenden Vorstellung läge und hiemit unsere Empfindung afficirte.

Ich will daher diesen Aufsatz nicht schließen, ohne gegen jede materialistische Auslegung der hier dargelegten Bedingungen des Denkens an die geistige Natur des Seyns überhaupt und

an die Allumfassenheit der menschlichen Vernunft zu erinnern, welche die Grundlage dieser Lehre ist, und welche es uns als unmöglich erscheinen läßt, daß unser lebendiges persönliches Bewußtseyn, nachdem es mittelst seiner sinnlichen Organisation im irdischen Leben die ihm rein vorhergegebenen denkenden Subjekte gestaltet und sich selbst thatsächlich im Worte als der allmächtigen Vernunft wesengleich und jeder Zeitbauer entrückt erkannt hat, jemals wieder zu nichts werden könnte.

Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen.

Von
Dr. Eugen Dreher.

III.

Nachdem wir in der letzten Arbeit gezeigt haben, daß die bei den Sehprocessen eingreifenden unbewußten psychischen Thätigkeiten ihre Producte, d. h. ihre Constructionen in die Außenwelt hineinverlegen, wollen wir jetzt die Gesetze zu ermitteln suchen, die das Wieweit der Verlegung bestimmen.

Es läge nahe, daß wir hier von dem Sehen mit einem Auge ausgingen, doch da wir, aus später erst einzusehenden Gründen, auf diese Weise zu keinem Resultate gelangen würden, müssen wir mit dem scheinbar complicirteren binocularen Sehen die Untersuchung beginnen.

Wir betrachten aus geringer Entfernung einen Gegenstand, etwa eine Statue, d. h. wir richten die Axen unserer beiden Augen so, daß sich ihre Verlängerungen in der zu betrachtenden Statue schneiden und so durch Vermittlung der Krystalllinsen der Augen Flächenbilder der Statue auf correspondirende Theile der Netzhäute fallen. Nachfolgender Vorgang wird alsdann stattfinden. Unbewußt wird die Psyche beide Flächenbilder, da sie auf entsprechenden Theilen der Netzhäute liegen, als von ein und demselben Gegenstande herrührend, nach derselben Stelle des Raumes verlegen; doch da die beiden Bilder wegen der

verschiedenen Stellung der Krystallinsen zur Statue von einander abweichen, so wird sich aus beiden Flächenbildern ein körperliches Bild gestalten, und dies aus dem Grunde, weil durch jedes einzelne Netzhautbild für jeden Punkt der Statue eine Richtung gegeben ist, in der er liegen muß, mithin durch beide Bilder die Durchschnittspunkte der Sehlinien für alle die geometrische Gestalt der Statue bildenden Punkte bestimmt sind. Die unbewußten psychischen Thätigkeiten construiren also hier aus je zwei gegebenen Richtungen sich die Parallaxen (= parallactischen Winkel) zurecht, deren Spitzen die Punkte des beobachteten Gegenstandes sind. In den meisten Fällen vollziehen sich diese Constructionen mit unglaublicher Schnelligkeit, so daß sie das Bewußtseyn in ihrer Thätigkeit nicht belauschen kann, in gewissen Fällen jedoch, wo die zu entwerfenden Constructionen ungewöhnlicher Natur sind, kann man diese von Stadium zu Stadium verfolgen. Ich will hier anführen, wie ich sie zuerst kennen lernte, da der Fall in mehrfacher Beziehung lehrreich ist.

Behufs optischer Untersuchungen ließ ich von einem Sousrelief eine für das Stereoskop bestimmte photographische Aufnahme anfertigen. Ich benutzte hierzu eine Gypsform von Thorwaldsen's bekanntem, in Basrelief ausgeführtem Medaillon: „Die Nacht.“

Beim Betrachten der gewonnenen Aufnahme im Stereoskope bot sich mir nachfolgende auffallende Erscheinung dar. Zuerst nahm ich ein ziemlich deutliches Basrelief wahr, welches jedoch rasch einsank, flächenhaft wurde und von da an mehr und mehr einsinkend, sich schließlich in ein Sousrelief von verhältnißmäßig bedeutend größerer Tiefendimension als das Original verwandelt hatte. Nach öfterer Wiederholung dieses Versuches vermißte ich die vorhergenannte Erhebung zum Basrelief gänzlich, und die vorhandene Fläche verwandelte sich mir so schnell in ein Sousrelief, daß letzteres die momentane Folge meines Sehens zu seyn schien. —

Hieraus erkennen wir denn erstens, daß die angeführten unbewußten psychischen Thätigkeiten einer Ausbildung fähig sind,

in Folge deren sie sich schnell und immer schneller bei Wiederholungen vollziehen, bis sie das Maximum ihrer zulässigen Geschwindigkeit erreicht haben. Unabweislich drängt sich hieraus der Schluß auf, daß diejenigen Constructionen, die sich jetzt bei den Sehprocessen momentan zu vollziehen scheinen, in unserer Kindheit langsam von Statten gingen. Zweitens lernen wir, daß ein Sinneseindruck ohne Veränderung äußerer materieller Bedingungen geradezu in sein Gegentheil umschlagen kann, daß im vorliegenden Falle der Eindruck von räumlicher Erhabenheit (Relief) in den von Vertiefung (Sousrelief) sich verwandeln kann. Die Erklärung für diese Erscheinung kann vollständig erst später gegeben werden, hier sey sie nur angedeutet. In unserer Seele liegt unbewußt eine ganze Menge von Vorstellungen. Alle diese Vorstellungen stammen, wie wir später zeigen werden, aus der Außenwelt und sind die Resultate der individuellen Erfahrung, nicht die von Erblichkeit, wie sie ebenso wenig in der Seele von vorne herein als schlummernde (latente) Vorstellungen vorhanden sind. Die Lebendigkeit derselben übertrifft oft die der durch das Bewußtseyn herbeigeführten Rückerinnerungen bei weitem, wie dies ein lebhaftes Traumbild darthut. —

Gewisse von diesen Vorstellungen liegen dem Bewußtseyn näher, andere ferner. Da wir nun Reliefs viel, viel öfter gesehen haben als Sousreliefs, so hat sich uns auch die Vorstellung von ersteren viel mehr eingeprägt als von letzteren. Diese Einprägung hat sich aber bei weitem mehr auf das Unbewußte in der Psyche erstreckt als auf das Bewußtseyn, wodurch es denn kommt, daß die unbewußt in der Psyche liegenden Vorstellungen wohl fast immer in den Sehproceß eingreifen, und so die vorher beschriebenen sich unbewußt vollziehenden Constructionen beschleunigen, oder ihnen oft auch entgegenarbeiten.

Letzteres Entgegenstreben findet bei dem in Frage stehenden Experimente statt. Die mathematisch construirenden Thätigkeiten verlangen hier ein Sousrelief, die unbewußten Vorstellungen hingegen ein Relief. Letztere siegen zuerst, d. h.

wir sehen ein Relief; die unbewußt mathematisch wirkenden Thätigkeiten arbeiten mit geringerer Intensität, aber dafür auch andauernder weiter, überwinden schließlich die unbewußten Vorstellungen gänzlich und bringen uns so ein unverkennbares Sousrelief zur Anschauung.

Wir wenden uns schließlich zu der dritten auffallenden Erscheinung des beschriebenen Versuches, ich meine die stark übertriebene Vertiefung, die mir durch die stereoskopische Aufnahme der Form der „Nacht“ zur Anschauung gelangte.

Nach vielem Experimentiren und mannigfaltigen Combinationen glückte es mir, die Gesetze dieser Erscheinung und mit ihnen das ganze Gesetz für die Tiefenwahrnehmung des Raumes zu finden. Ich muß dieselben hier, da ihr Verständniß für die Thätigkeit der Psyche von Wichtigkeit ist, in aller Kürze aus reiner Anschauung herleiten. Denjenigen, der sich hinsichtlich des theoretischen wie des experimentellen Theils hierfür näher interessiren sollte, muß ich auf meine Arbeiten im Archiv für Anatomie und Physiologie von Reichert und du Bois-Reymond Jahrgang 1875 und 76 verweisen.

Die übertriebene Vertiefung in der Vorstellung der Form des Medaillons kam nämlich dadurch zu Stande, daß die beiden bei der stereoskopischen Aufnahme wirksam gewesenen Linsen der Camera obscura des Photographen weiter von einander abgestanden hatten, als der gegenseitige Abstand meiner Augen ist. Von der Voraussetzung ausgehend, daß beide auf correspondirende Theile der Netzhäute fallende, körperlich verschmelzbare Bilder, von einem in der Außenwelt sich vorfindenden Gegenstande herrühren müssen, construirt sich die Psyche ein solches Phantom zurecht, das, wenn es wirklich existirend wäre, dieselben Bilder auf dieselben Theile der Netzhäute werfen würde, die jetzt darauf liegen. Dieses Sousrelief würde, als vorhandener Körper gefaßt, die erwähnte übertriebene Vertiefung auch wirklich besitzen.

Kurz gesagt, um von dem Stereoskope hinsichtlich der Form jenes Gegenstandes eine vollkommen naturgetreue Wiedergabe zu

erlangen, können wir nur stereoskopische Aufnahmen gebrauchen, die für unsere Augen eigenst angefertigt sind. Die Aufnahmen, die für ein Kind (kleiner Augenabstand) angefertigt sind, würden uns hinsichtlich der Tiefendimension eingedrückt erscheinen, während diejenigen Aufnahmen, die für ein Wesen mit größerem Augenabstande paßten, uns, wie vorher gezeigt, in die Tiefendimension hineingezerrt erscheinen würden. So hat denn die Natur, um die Richtigkeit des Sehens zu vermitteln, dieses an die Individualität des Einzelnen geknüpft, so daß es unmöglich ist, unseren Augenabstand künstlich zu erweitern, wie es Wheatstone, Helmholtz und Ruete durch entfernt stehende Spiegel oder Linsen erreicht zu haben glaubten.

Fragen wir jetzt, wie es in Betreff der Tiefenwahrnehmung bei dem Sehen mit einem Auge steht. Keiner wird verkennen, daß sich uns plastische Gegenstände, die wir mit einem Auge betrachten, ebenfalls körperlich gestalten; jeder muß aber auch zugestehen, daß dasselbe bei der Betrachtung eines Gemäldes, ja sogar einer Zeichnung, also einer Fläche, ebenfalls geschieht. Wir erkennen hieraus, daß die durch ein Auge vermittelte Körperlichkeit nicht durch die Außenwelt gegeben ist, sondern daß dieselbe das alleinige Product eines inneren Gestaltungsprocesses ist. Mit einem Netzhautbilde ist eben nur für jeden Punkt eines Körpers die Richtung, in der er liegt, gegeben, nicht aber, wie gezeigt, seine Entfernung von uns. Wie kommen wir also dazu, uns doch eine Körperlichkeit zurecht zu construiren?

Es sind hier die vorher besprochenen unbewußten Vorstellungen, die von unbewußten Schlüssen (wie wir sie bei dem aufgehenden und dem im Zenithe schwebenden Mond kennen lernten) regulirt, dort, wo Anhaltepunkte dafür gegeben sind, Fläche in Körper verwandeln. Zeichnen wir ein unregelmäßiges Viereck, ziehen alsdann seine beiden Diagonalen, so kann uns dasselbe dreifach erscheinen und zwar erstens: als planimetrische Figur (was es ja auch ist), zweitens als eine Pyramide, deren eine Kante uns zugekehrt ist, drittens als Pyramide mit ab-

gewandter Kante. Die Auslegung der Figur erfolgt in den meisten Fällen unbewußt. Hierbei wird natürlich die uns zunächst liegende unbewußte Vorstellung bestimmend seyn. Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß ich schon hier hervorheben, daß diese Auslegungen auch durch das Bewußtseyn, durch den Willen zu Stande kommen können, und daß wir so bewußt auf Sinneswahrnehmungen einwirken können. Vielfach ist der bewußte Einfluß ein so geringer, daß wir glauben könnten er vollziehe sich unbewußt. In all diesen Fällen kann jedoch das Bewußtseyn, wie wir später sehen werden, diesen seinen eigenen Einfluß direkt unterdrücken, während dasselbe auf die unbewußten Thätigkeiten gar nicht direkt einwirkt. Später werden wir auf diesen Gegenstand ausführlich eingehen, und kehren für jetzt zu den bei dem Sehakte unbewußt eingreifenden Thätigkeiten zurück.

Wir wissen, daß eine Fläche auch als Körper gesehen werden kann, wenn sich nur in ihr Anhaltepunkte für daraus zu entwickelnde Körperlichkeit bieten. Solche Anhaltepunkte benutzt dann der Maler, um in seine Conturen das hinein zu legen, was sie uns zum Körper macht. Vor allem sind es die Gesetze der Perspective, die er hierbei zu berücksichtigen hat, alsdann erweist sich eine richtige Vertheilung von Licht und Schatten mit Hineinziehung eines der Natur abgelauschten Helldunkels höchst wirksam, und schließlich giebt ein richtig gewähltes Colorit dem Gemälde die vollendete Abrundung.

Durch alles dies werden wir (unbewußt) so mächtig getäuscht, daß es unserem Bewußtseyn unmöglich fällt, ein gut ausgeführtes Gemälde auch nur einen Augenblick als Fläche zu sehen. Wir erkennen hierin die Intensität der unbewußten Vorgänge, die, wenn die mächtigste aller unbewußten Gestaltungskräfte, die Phantasie, energisch mit eingreift, dem Bewußtseyn nicht selten gefährlich wird.

Den Gestaltungsprocessen der Phantasie werden wir erst später Berücksichtigung zollen können.

Aus dem Angeführten lernen wir, daß uns eine unbewußte Gestaltungskraft innewohnt, die beim Sehakte zunächst die Dinge

nach außen verlegt. Das Wieweit der Verlegung wird dann durch das Zusammenwirken beider Augen für eine kurze Entfernung gewonnen, für eine weitere hingegen, wo die Stellung der Augaxen nahezu parallel ist, so daß keine rechte Parallaxe zu Stande kommt, greifen unbewußte Anschauungen ein, und geregelt durch unbewußte Schlüsse gestaltet sich uns die Außenwelt. Letzteres findet bei dem Sehen mit Einem Auge ganz allein statt. In wie ferne andere Sinneswahrnehmungen auf die durch das Auge zu machenden Wahrnehmungen Einfluß haben, oder gehabt haben, kann erst bei Besprechung der respectiven Sinne berücksichtigt werden. Hier genüge es gezeigt zu haben, daß der Begriff der Körperlichkeit (= Raumes) durch das Zusammenwirken beider Augen gewonnen werden kann, also schon an und für sich aus dem Sehsinn zu abstrahiren ist. Dasselbe gilt von allen Wesen, da die Natur nie ein einziges, sondern stets correspondirende Augen in Anwendung bringt. Wir kommen jetzt zu der wichtigen Frage, ob die nach außen verlegende Kraft*) von vorneherein der Psyche innewohnt, oder ob dieselbe erst eine durch die Erfahrung gewonnene ist, oder schärfer gefaßt, ob das erste Wesen, dem jemals Licht zum Bewußtseyn kam, dieses zuerst in sich selber empfand oder es von vorneherein nach draußen verlegte. Wir müssen hier so weit in die Vorwelt hinabsteigen und das Wesen herausgreifen, dem sich zuerst auf dieser Welt das Licht erschloß, weil denkbarer Weise die nach außen verlegende Kraft bei uns eine durch Erbschaft vermittelte, für uns also eine angeborene seyn kann, während sich unsere

*) Wenn von „Kraft" der Seele gesprochen wird, so ist das Wort „Kraft" nur im übertragenen Sinne zulässig. „Kraft" im materiellen Sinne ist gleichbedeutend mit Bewegung. Eine solche ist bei seelischen Vorgängen nicht nachzuweisen noch anzunehmen. Wenn ich z. B einen Gegenstand aufheben will, bedarf ich hierzu freilich eine gewisse Menge von Kraftaufwand. Diese Kraft wird jedoch nicht vom Willen hergegeben, sondern wird vielmehr durch die Verbrennung der Materie meines Körpers erzeugt. Der Wille, der Gedanke ist hier nur lenkender Natur. An und für sich ist derselbe, als keine Kraft im materiellen Sinne, der Materie gegenüber unwirksam. Wir sehen hieraus wieder, daß eine streng wissenschaftliche Naturerforschung nicht zum Monismus, wohl aber zum Dualismus führt.

Vorfahren dieselbe erst mühsam erwarben. Ich erwähnte schon im vorigen Abschnitte die Descendenzlehre, die bei dem großen, verständig geordneten Material, welches sie zu ihrer Begründung herbeiführt (gleichviel ob sie im Grunde Recht oder Unrecht hat), in Fragen von Vererbung stets zu berücksichtigen ist. Da diese Lehre aber Nichts weiter leistet, als daß sie ein vollkommneres Organ mit vollkommneren Functionen aus einem unvollkommneren schon vorhandenen Organe mit Berücksichtigung des Kampfes ums Daseyn herleitet, Nichts aber über das Zustandekommen der primitivsten Wahrnehmung lehrt, so können wir vorerst vom Darwinismus als solchem hier keine Entscheidung erwarten und müssen auf einem anderen Wege zur Lösung dieser Frage zu gelangen suchen. Am Schlusse dieser Studien werden wir die gewonnenen Resultate mit den Sätzen der Descendenzlehre in Beziehung bringen.

Versetzen wir uns hierzu in dasjenige Wesen hinein, dem zum ersten Male Licht zum Bewußtseyn kam. Würde dieses Wesen das Licht in sich selbst wahrgenommen haben, so würde es nie zur Vorstellung einer Außenwelt gelangt seyn. Statt daß die Lichtempfindung leitendes Moment im Kampfe um das Daseyn für das Geschöpf gewesen wäre, hätte dieselbe nur dazu gedient, es irre zu lenken. Gerade dadurch, daß in allen Fällen, wie wir sehen werden, Sinneswahrnehmungen, die ihren Grund in der Außenwelt haben, auch nach außen verlegt werden, wird der Kampf ums Daseyn erfolgreich ermöglicht. Der Wille greift jetzt ein, führt das Wesen zur Erlangung seiner Nahrung und entzieht es dem herannahenden Feinde. Es ist hier nicht am Platze zu zeigen, wie vornehmlich der bewußte Kampf ums Daseyn zur Umwandlung der Wesen im vortheilhaftesten Sinne beigetragen hat. Erwähnt sey jedoch, daß hier die Vererbung der im Kampfe ums Daseyn umgewandelten Organe von höchster Bedeutung ist.

Für die der Seele innewohnende, nicht von außen gekommene Verlegungskraft giebt nachfolgende Erscheinung einen nicht zu unterschätzenden Beleg.

In den verschiedenen Medien unseres Auges finden sich regelmäßig irgend welche Verunreinigungen oder auch Ungleichförmigkeiten der lichtbrechenden Substanzen. Dieselben werden nicht innerhalb des Auges wahrgenommen, sondern als sogenannte Mouches volantes außen gesehen. Erfahrung kann unmöglich die Quelle einer übertriebenen Verlegung seyn, dieselbe resultirt mithin aus einer der Seele inneliegenden Fähigkeit, welche, wie wir gesehen haben, mannigfach durch die Außenwelt bestimmt wird. Mußten wir vorher der Seele angeborene Anschauungen absprechen, so müssen wir ihr auf anderer Seite angeborene Fähigkeiten im höchsten Maaße zugestehen. Der Verlauf der Untersuchungen wird zeigen, daß selbst die kühnsten Traumbilder nicht aus der Seele angeborenen Anschauungen herzuleiten sind, wohl aber aus einer Fähigkeit der Seele, unbewußt ihr aus der Außenwelt gekommenes Material in unglaublicher Schnelle mannigfaltig zu combiniren. Alle Anschauung, selbst daß a = a, das Ganze größer als der Theil ist, u. s. w., stammt von Außen her; die Einsicht hiervon ist hingegen der Seele eigen. Da so der Psyche die Fähigkeit zugestanden werden muß, Grundsätze durch Anregung der Außenwelt für diese als ihr eigenes Spiegelbild zu finden, so bedarf sie der angeborenen Ideen oder Begriffe keineswegs, die ihr Plato und Descartes zusprechen zu müssen glaubten.

Daß bei den durch den Sehsinn gemachten Wahrnehmungen vielfach unbewußte Urtheile (Schlüsse) eingreifen, wodurch dann die sich unbewußt vollziehenden Constructionen der Psyche Abänderung erfahren, wurde bereits an verschiedenen Beispielen erörtert. Wir wollen jetzt eine zweite Art von Urtheilen kennen lernen, die ebenfalls eine Rolle beim Sehproceß spielen, die sich im Gegensatz zu den früher dargelegten bewußt vollziehen, wenngleich es den Schein hat, als ob sie ebenfalls unbewußt verliefen.

Diese Urtheile, die behufs Unterscheidung „unwillkürliche" genannt werden mögen, weil bei ihrem Zustandekommen ein (absichtlicher) Wille nicht, oder richtiger gesagt, so gut wie

nicht eingreift, erstrecken sich gleich den unbewußten auf die Tiefenwahrnehmung des Raumes. Wegen schärferer Auseinanderhaltung beider Arten von Urtheilen möge zuvor in aller Kürze dasjenige recapitulirt werden, was bisher an Gesetzen der durch den Sehsinn gemachten Wahrnehmung der Tiefendimension des Raumes dargelegt wurde.

Zu diesem Zwecke ist es nöthig, das Sehen mit einem Auge von demjenigen mit beiden Augen zu trennen. Beim binocularen Sehen wird die Tiefenwahrnehmung dadurch vermittelt, daß durch die beiden von demselben Gegenstande herrührenden Retinabilder, — die ja auf correspondirende Theile der Netzhäute fallen müssen, — für jeden Punkt des betrachteten Objectes zwei Richtungen gegeben sind, wodurch der fixirte Gegenstand seiner Gestalt, seiner Größe wie seiner räumlichen Lage nach vollkommen bestimmt ist.

Dieses Gesetz gilt jedoch nur für kurze Entfernungen; denn ist ein Gegenstand zu weit von uns gelegen, so kommt das Construiren der Parallaxen wegen der zu geringen Abweichung der Netzhautbilder nicht zu Stande, und das binoculare Sehen muß in diesem Falle mit dem monocularen identificirt werden. Bei letzterem tritt die Tiefenwahrnehmung einzig und allein dadurch ein, daß die durch das Retinabild gegebene Ebene durch unbewußte Vorstellungen, wie durch unbewußte Schlüsse (Urtheile) in einen außer uns gelegenen Körper verwandelt wird. Die Wahrnehmung der Tiefendimension hat sich so für ein Auge allmälig herausgebildet.

Als uns zum ersten Male Aethervibrationen unter der Empfindungsform von Licht zum Bewußtseyn kamen, verlegten wir die Ursache der Erregung unseres Bewußtseyns zwar nach außen, aber in geringe Entfernung vom Auge, und sahen so, da wir alle Punkte des Netzhautbildes gleichberechtigt erachten mußten, nicht die Gegenstände selbst, sondern deren Projectionen auf einer uns naheliegenden Calotte einer Kugel, in deren letztem Mittelpunkte sich das Auge befand. Später lernten wir durch das Zusammenwirken beider Augen, wie durch Vergleichung der

durch alle Sinne gemachten Wahrnehmungen, den enggesteckten Horizont erweitern, und gleichzeitig die Projectionen in naturentsprechende Körper verwandeln. Die durch das binoculare Sehen gewonnenen Vorstellungen übertrugen sich auch auf das monoculare, so daß wir jetzt die Gegenstände mit einem Auge als dieselben Körper erkennen, als welche ein binoculares Sehen sie uns vorführen würde. Das Eingreifen von unbewußten Schlüssen (Urtheilen) ändert vielfach das Bild, welches eine scharfe Parallaxenconstruction beider Augen, falls dieselbe ausführbar wäre, liefern würde. Wir erwähnten früher, daß trotz ihres gleichen Retinabildes der aufgehende Mond uns größer erscheint, als der im Zenith stehende. Die Verschiedenheit des Bildes wurde daraus hergeleitet, daß wir unbewußt urtheilten, der aufgehende Mond sey von uns weiter entfernt als wenn er im Zenith stehe. Dieses unbewußte Urtheil basire darauf, daß der nach dem Horizonte schweifende Blick mehr in die Augen fallende Anhaltepunkte zur Beurtheilung der Entfernung fände, als wenn er den prägnante Marksteine entbehrenden Luftraum durchmesse. Wir zeigten, daß so der Mond, — bei gleichem Netzhautbilde, — entfernter gesetzt, auch größer erscheinen müsse. Erwähnt sey hier noch, daß aus denselben Gründen das Himmelsgewölbe uns als ein Ellipsoid erscheint, welches man erhält, wenn man sich eine Ellipse denkt, deren halbe große Axe die Entfernung des Beschauers vom Horizont, deren halbe kleine Axe hingegen die vom Zenithe ist, und diese Ellipse alsdann um ihre kleine Axe rotiren läßt. Die abweichende Gestalt der Gestirne wie die ganzer Sternbilder bei ihrem Auf- und Niedergange von derjenigen während ihrer Culmination leitet sich so aus der Projection ihres Netzhautbildes auf verschiedene Stellen des ellipsoidisch erscheinenden Himmelsgewölbes her.

Bei Darlegung der unbewußten Urtheile (Schlüsse) wurde erwähnt, daß der Begriff „unbewußter Schluß" einen scheinbaren Widerspruch in sich berge, insofern nämlich das Schließen eine Thätigkeit des Bewußtseyns sey. Wir begnügten uns damals nachzuweisen, daß bei dem Sehproceß psychische Thätigkeiten

nach streng logischen (mathematischen) Gesetzen mitwirken, ohne jedoch hiermit den Widerspruch eines unbewußten Schließens zu lösen. Wenngleich, wie damals erwähnt, erst das Ende dieser Studien Veranlassung bieten wird, eingehend diese Frage zu behandeln, so möge doch schon hier eine Hypothese darüber aufgestellt werden, die uns eine ungefähre Vorstellung von einem unbewußten Schließen verschaffen kann. Nehmen wir auf Grund der Zellentheorie wie vieler physiologischer, an lebenden Thieren ausgeführter Experimente an, daß in gewissen Nervencentren unseres Gehirnes bis zu einem gewissen Grade sich selbstständig, unabhängig vom Bewußtseyn psychische Thätigkeiten vollziehen, so müßten die Producte derselben, in Form von Nervenreiz zum Sitze des Bewußtseyns gelangend, dem Bewußtseyn selbst als unbewußt erscheinen, während die sie veranlassenden Vorgänge sich sehr gut bewußt vollzogen haben können. Das Bewußtseyn würde in diesen Fällen an der Natur des ihm zugeführten Nervenreizes den psychischen Ursprung erkennen, gleichzeitig aber dieses Psychische als etwas ihm Fremdes empfinden.

Ob diese Annahme für die Erklärung des Unbewußten bei den Sinneswahrnehmungen als genügend zu erachten ist, kann erst der Verlauf dieser Studien darthun. Doch kehren wir zum Sehprocesse zurück.

Wir sahen, daß das Zutreffende der Verlegung der Gegenstände in die Außenwelt sich durch Uebung allmälig herangebildet hat, und müssen jetzt, um die vorher angedeuteten „unwillkürlichen" Urtheile kennen zu lernen, auf Wahrnehmungen eingehen, wo sich der Sehproceß unter wenig gewöhnlichen Verhältnissen vollzieht. Die geringe Uebung, die wir haben, unter nicht gewohnten Verhältnissen die Gegenstände in die Außenwelt zurückzuverlegen, führt hier zu Constructionen, d. h. zu Wahrnehmungen, die von den gewöhnlichen abweichen, welche sich unbewußt vollziehende Abweichung uns alsdann veranlaßt, „unwillkürlich" aber bewußt auf nicht vorhandene Unterschiede in den Dingen zu schließen. Beispiele werden das Gesagte zur Genüge erläutern.

Blicken wir vom Fuß eines Berges aus nach einer auf dem

Gipfel stehenden Tanne, so erscheint dieselbe größer, als wenn wir vom Gipfel des Berges aus auf eine an seinem Fuße befindliche Tanne von gleicher Größe geblickt hätten. Da wir wenig Uebung haben, aus der Vogelperspective aufgenommene Retinabilder körperlich zu deuten, so verlegen wir (unbewußt) die Gegenstände in Ermangelung genügender Anhaltepunkte für eine weitgreifende Zurückversetzung in den Raum ziemlich nahe dem Auge, wodurch sie dann (bei Beibehaltung des Sehwinkels) kleiner erscheinen müssen, als wenn wir sie dem Auge entfernter placirt hätten.

Das Gegentheil hiervon muß offenbar beim Raubvogel stattfinden. Sein nach Beute spähendes Auge ist gewöhnt, die Gegenstände aus der Vogelperspective zu erblicken, und wird sie so größer zu sehen bekommen als wir, die wir in dieser Art des Sehens unbewandert sind; beim Wechsel des Standpunktes der Betrachtung würde selbstverständlich das Umgekehrte eintreten.

Der Umstand nun, daß uns die Gegenstände aus der Vogelperspective gesehen, auffallend klein erscheinen, giebt zur Entstehung der „unwillkürlichen" Urtheile Veranlassung. Diese zweite Art von Urtheilen leitet sich daraus her, daß wir für häufig vorkommende Gegenstände, wie Mensch, Haus, Baum u. s. w. gewisse Durchschnittsgrößen anzunehmen, und mit Zugrundelegung dieses Maaßstabes die Entfernung der Gegenstände zu beurtheilen pflegen. Erscheinen uns nun etwa von einem Thurme aus gesehen die unter uns befindlichen Gegenstände, wie Menschen, Fuhrwerke, Häuser u. s. w. verhältnißmäßig auffallend klein, so urtheilen wir, daß sie ihrer geringen Größe entsprechend auch von uns entfernt seyn müssen, und überschätzen so die Höhe des von uns eingenommenen Standpunktes. Dieses Urtheil vollzieht sich jedoch, von alltäglicher Erfahrung getragen, mit einem so geringen Kraftaufwand des Bewußtseyns, daß man glauben könnte, es sey wie die bisher erörterten Urtheile gleichfalls unbewußter Natur. Daß dasselbe sich aber keineswegs unbewußt vollzieht, zeigt schon der Umstand, daß man bei darauf gerichteter Aufmerksamkeit merken kann, wie das Bewußtseyn an seinem

Zustandekommen arbeitet, während im Gegensatze hierzu eine auf wirklich unbewußte psychische Thätigkeiten gerichtete Aufmerksamkeit dieselben als bewußtseynsfremd erkennen läßt. Ferner vermag der Wille diese Urtheile direkt zu unterdrücken, während dies bei den unbewußten Urtheilen nie der Fall ist. So würde beispielsweise der Versuch, den aufgehenden Mond durch Vorsatz kleiner sehen zu wollen, sich erfolglos erweisen.

Während die unbewußten Urtheile die Sinneswahrnehmungen selbst beeinflussen, erstrecken sich die unwillkürlichen Urtheile nur auf die im Bewußtseyn vorsichgehende Taxirung der Gegenstände, oder mit anderen Worten gesagt, die unbewußten Urtheile verändern die der Wahrnehmung vorangehenden unbewußten Constructionen der Psyche und wirken so auf die primitiven Sinneswahrnehmungen gestaltend ein, die unwillkürlichen hingegen rufen eine Abänderung in der schon reflectirten Auffassung wach.

An einigen auffallenden Beispielen soll jetzt noch das Eingreifen unwillkürlicher Urtheile dargelegt werden. Sie werden einen neuen Ausgangspunkt für die Unterscheidung von unbewußten und unwillkürlichen Urtheilen liefern.

Es ist allgemein bekannt, daß Fremde, die das Innere der Peterskirche in Rom besichtigen, sich höchlichst durch den verhältnißmäßig geringen Eindruck enttäuscht fühlen, den die größte Kirche der Welt bei den ihr zu Grunde liegenden colossalen Dimensionen wachruft. Selbst der im Taxiren von Distanzen Geübte würde nur auf etwa die Hälfte der Fußanzahl hinsichtlich Breite, Tiefe, wie Höhe geschlossen haben. Diese auffallende Unterschätzung rührt daher, daß das ganze Innere der Kirche mit Riesendenkmälern der Kunst geschmückt ist. Gigantische Engel, Genien, Menschen, Löwen u. s. w. in Marmor und Bronze, wie auch in Mosaikmalerei ausgeführt, desgl. Pilaster und Säulen von ganz ungewöhnlicher Höhe, denen der durch die Kirche schweifende Blick überall begegnet, verleiten den Beschauer, diese Riesengestalten auf ein solchen Dingen gewöhnlich zukommendes Maaß zurückzuführen, also sie für kleiner zu halten

als sie sind, und mit Zugrundelegung dieses Maaßstabes die Raumverhältnisse der Kirche zu beurtheilen, wodurch denn das Gigantische in der Auffassung des Bauwerkes verloren geht. Das Gegentheil hiervon findet bei der Betrachtung gewisser gothischer Bauwerke statt. Wie bekannt, liebt die Gothik ihre zahlreichen Fialen mit den Statuen von Heiligen zu decoriren. Sind nun diese Figuren unter Menschengröße gehalten, sind sie ferner in so großer Zahl vorhanden, daß der Blick beständig auf sie fällt, so nimmt der Beschauer die menschliche Durchschnittsgröße für sie als die ihnen zukommende Größe in Anspruch und beurtheilt, auf diesem Maaße fußend, das ganze Gebäude. Selbstverständlich muß hierdurch dasselbe in der Vorstellung wachsen. Bekannt ist ferner, daß Landschaftsgemälde (desgleichen architectonische), in denen Gegenstände von einer allgemein angenommenen Durchschnittsgröße fehlen, wie Menschen, Thiere u. s. w., einen unruhigen Eindruck wachrufen. Dieser unruhige Eindruck ist dem Umstande zuzuschreiben, daß der Beschauer keinen sicheren Maaßstab für die Beurtheilung der in den Gemälden gegebenen Größenverhältnisse finden kann. Da so der zur Taxation dienende Maaßstab vielfache Aenderung erfährt, gewinnt es den Anschein, als ob die Conturen der Gegenstände keine festen seyen, sondern hinsichtlich der Größe hin- und herschwanken, was dann dem Gemälde den Charakter des Unruhigen verleiht. Dieser Uebelstand hat sich bei einigen der vorzüglichsten Meisterwerke älterer Landschaftsmalerei dermaßen geltend gemacht, daß spätere Künstler zur Beurtheilung dienende Staffage hineinmalten. So wurden u. a. in Claude Lorrain's „Ruhe in Aegypten" (Dresden) Menschengruppen, in Ruysdael's „Hirschjagd" (Dresden) Jagdscenen hineingemalt, wodurch dann der ihnen heute zustehende Name entstanden ist. (Leider sind jedoch die beabsichtigten Verbesserungen nicht zum Vortheil der Gemälde ausgefallen.) — Die angeführten Erscheinungen sind Architekten wie Malern wohl bekannt, auch leiten sie dieselben aus richtigen Gründen her, nur irren sie sich, insofern sie die unwillkürlichen Urtheile als unbewußte ansehen,

was jedoch bei der Verwirrung, die hinsichtlich des Begriffes „unbewußt" herrscht, nicht Wunder nehmen kann.

Zur Geschichte der Ironie.

Von
Dr. Max Schasler.

Erste Hälfte.

Das Reich der Ironie — diesen Ausdruck in weiterem Sinne gefaßt — ist ein so umfangreiches und so mannigfaltig gestaltetes, daß ein nur annäherungsweise vollständiger Ueberblick über den Detailreichthum seines Inhalts ein Werk von mindestens soviel Seiten erfordern würde, als uns Zeilen zu Gebote stehen. Der Titel „zur Geschichte der Ironie" deckt übrigens nicht völlig den Inhalt der folgenden Darstellung; vielleicht wäre die Fassung desselben richtiger gewesen in der Form: „Die Ironie in der Geschichte"; aber auch hier würde ein nicht unbeträchtlicher Ueberschuß geblieben seyn, der sich nicht in den allgemeinen Rahmen der Ueberschrift hätte einfügen lassen. So wollen wir es denn — da ohnehin, neben der nothwendigen philosophischen Begriffsentwicklung, der Gang der Darstellung ein wesentlich historischer oder, wenn man will, geschichtsphilosophischer ist — bei dem gewählten Titel bewenden lassen, um zunächst das Wesen der Ironie an sich und in ihren verschiedenen Gestaltungsformen zu betrachten.

1. Die Ironie im Allgemeinen nach ihren verschiedenen Seiten betrachtet.

Was zunächst das Wort „Ironie" betrifft, welches griechischen Ursprungs ist, so scheint es von einer Wurzel (εἴρω) zu stammen, die ursprünglich blos ein „Reden mit einer bestimmten Tendenz" bedeutet. Später wurde auf letzteren Punkt, den verborgnen Zweck des Redens, der Hauptaccent gelegt. Da nun für ein Verbergen geheimer Absicht das zweckmäßigste Mittel dies ist, den Schein einer dem eigentlichen Zweck entgegengesetzten

Absicht anzunehmen, so lag die Bedeutung der „Ironie“ als einer Verstellung des Redenden sehr nahe. Die einfachste Form solcher Verstellung ist die der „sokratischen Ironie“, welche darin bestand, den Schein anzunehmen, als ob der Redende über eine dem gewöhnlichen Bewußtseyn geläufige Sache nichts Bestimmtes wisse und den Wunsch hege, sich darüber bei den „Sachverständigen“ Raths zu erholen; dadurch erhält diese Art der Ironie die Form der Frage. Daß Sokrates unter diesem Schein des Nichtwissens und Sichunterrichtenwollens die tiefere philosophische Absicht verbarg, die „Sachverständigen“ durch stetiges Weiterfragen schließlich zu Widersprüchen mit sich selbst und dadurch zu der Erkenntniß zu bringen, daß sie selber nichts wüßten — diese schon den Inhalt der Ironie berührende Tendenz wird später in Betracht gezogen werden. Hier haben wir es vorerst mit der formalen Bedeutung zu thun. Am deutlichsten geht diese aus einer Erklärung des Aristoteles hervor, welcher den Eironikos als den Gegensatz zum Alaxonikos, d. h. dem Großsprecher, Aufschneider, Renommisten, charakterisirt und als die richtige Mitte zwischen beiden denjenigen hinstellt, der „einfach die Wahrheit“ redet. Ein ähnlicher Gegensatz waltet zwischen den lateinischen Ausdrücken dissimulare und simulare ob, welche etwa unseren deutschen „verheimlichen, verhehlen“ und „heucheln, übertreiben“ entsprechen. Beiderlei Ausdrücke bedeuten ein Abweichen von der Wahrheit, die ersteren aber in der Form des Verschweigens derselben da, wo man Wahrheit erwartet, die anderen in der Form der Lüge. Unsere Eidesformel, daß der Schwörende „nichts als die Wahrheit und die ganze Wahrheit“ zu sagen gelobe, wendet sich mit großer Vorsicht gegen beide Formen der Unwahrheit. Der alte Stagirite hat übrigens mit seinem Gegensatz des Ironikers und des Renommisten, wie gewöhnlich, den Nagel auf den Kopf getroffen: der Renommist, als großsprecherischer Lügner, ist vorlaut, eitel, selbstsüchtig, phantastisch, absprechend, unvorsichtig; der Ironiker ist wortkarg, bescheiden, sich scheinbar unterordnend, aber aufmerksam auf jede sich darbietende Blöße, zurückhaltend im Ausdruck seiner Empfin-

dung, seine Geberden beherrschend: kurz der Gegensatz kann vom Gesichtspunkt des formalen Verhaltens kein entschiedenerer seyn. Dabei haftet der Ironie, als dieser Form der latenten Unwahrheit, eine verborgene Lust an der Täuschung, eine gewisse Schadenfreude über die gutmüthige Bornirtheit des Getäuschten, ja unter Umständen etwas Jesuitisches an. Denn das Jesuitische besteht eben in der beabsichtigten Täuschung, daß, indem der Redende nur der einen Hälfte der in der obigen Eidesformel ausgedrückten Forderung gerecht wird: nämlich zwar, dem Wortlaut nach, die Wahrheit sagt, aber nicht die ganze Wahrheit, er einerseits gerade das Wesentliche verschweigt, andrerseits dem Unwesentlichen eine Bedeutung beilegt und Folgerungen daraus zieht, welche vielmehr die Wahrheit in Unwahrheit verkehren. Dies ist überhaupt das Wesen des Sophismus, jenes antiken Jesuitismus, gegen den Sokrates mit seiner positiven Ironie unermüdlich ankämpfte.

Denn es muß sogleich gesagt werden, daß, wenn allerdings formell der Sophismus einen ironischen Charakter besitzt, dieses rein negative Verhalten nur die eine Seite der Ironie bezeichnet, die andere Seite aber im Gegentheil darin beruht, daß sie die Bornirtheit — und der Sophismus ist ja, wenn auch aus entgegengesetztem Grunde, nicht minder bornirt als die Dummheit und Unwissenheit — durch Nachweis des inneren Widerspruchs aufzulösen vermag und so zu einem positiven Resultat gelangt. Es kommt also dabei lediglich auf den Inhalt des zu erreichenden Ziels an. Ist dieses positiv, d. h. handelt es sich um Aufdeckung der Wahrheit selbst, gegen welche sich die Bornirtheit oder der Sophismus negativ verhält, so wird die Ironie durch Zerstörung des negativen Scheins selber positiv. Richtet der Ironiker z. B. seine schneidige Waffe gegen den Renommisten, indem er denselben anfangs durch den Schein gutmüthiger Gläubigkeit zu einer sich mehr und mehr steigernden lügenhaften Großsprecherei hinauftreibt — wie Prinz Heinrich den edlen Ritter Falstaff in der Erzählung des Kampfes mit den Steifleinenen —, dann schlägt schließlich die Unverschämtheit des

Großprahlers in klägliche Beschämung um; eine Beschämung, welcher sich freilich Falstaff durch neue lügenhafte Wendungen oder durch bonhommistische Vertuschung zu entziehen sucht.

Diese Doppelseitigkeit der Ironie, daß sie als negative Form, nämlich als Vorstellung des ironischen Subjekts, doch dem Inhalt und letzten Zweck nach durchaus positiv seyn, d. h. der substanziellen Wahrheit aufrichtig zu dienen vermag, ist kulturgeschichtlich von weittragendster Bedeutung; denn wir werden sehen, daß die Ironie, welche überhaupt erst dann sich entwickelt, wo die gediegene Einheit des Volksbewußtseyns aus ihrer Unmittelbarkeit des Empfindens emporgerüttelt und durch den zersetzenden Einfluß der Reflexion in eine tiefe Zwiespältigkeit des Daseyns getrieben wird, vom Alterthum bis auf die Gegenwart eine Reihe von Wandlungen durchläuft, welche im letzten Grunde sich sämmtlich auf den Gegensatz eines positiven und eines negativen Inhalts als eigentlichen Ziels des ironischen Verhaltens zurückführen lassen. Der Kürze halber wollen wir diesen Gegensatz als den der positiven und der negativen Ironie bezeichnen. Sokrates und die Sophisten geben für das Alterthum, Jean Paul und Friedrich Schlegel für die moderne Zeit lebendige Beispiele dieses Gegensatzes ab.

Aber auch mit diesem Gegensatz ist die Bedeutung der „Ironie" noch nicht erschöpft, da er immerhin innerhalb der subjektiven Sphäre verbleibt. Bisher nämlich haben wir die „Ironie" nur als eine besondere Form des Ausdrucks im Reden gefaßt, d. h. als theoretisches Verhalten eines ironischen Subjekts gegenüber dem bornirten Subjekt. Objektiv gefaßt kann aber auch Ironie überhaupt als die praktische Auflösung eines gegebenen Verhältnisses durch seine eigenen Konsequenzen betrachtet werden, indem die naturgemäße Fortbildung desselben sich als Widerspruch gegen die darin realisirte Idee erweist. Es ist dies die Ironie der Geschichte, als dieses unendlichen Prozesses, in welchem sich das Ideal der allgemein-menschlichen Entwicklung durch eine unabsehbare Reihe von Stufen zu realisiren strebt. Auch in dieser objektiven Form der Ironie läßt sich

eine negative und eine positive Seite unterscheiden. Die erstere ist die ebenerwähnte Weise, jede geschichtliche Epoche als ein einseitiges Streben nach Realisation der Idee durch ihre eignen Resultate ad absurdum zu führen; die positive aber besteht in dem ironischen Verhalten des Weltgeistes gegen die Repräsentanten jenes nationalen Strebens, gegen die historischen Helden. Was diese nämlich wollen, ist zunächst nicht die Realisation der Idee, sondern ihr eignes heroisches Interesse: Ruhm, Ehre, Macht, Herrschaft; und wenn sie dies Interesse unter dem Schein des Patriotismus verfolgen, so reden sie wahrer als sie glauben. Denn darin eben besteht die Ironie ihres Schicksals, daß ihre Leidenschaften, an denen sie als an ihrer Schuld untergehen, in der That für den Weltgeist das positive Mittel zur Verwirklichung seiner weltgeschichtlichen Absichten abgeben. Ist dieser positive Zweck erreicht, so werden sie entweder wie Cäsar und Wallenstein ermordet, oder wie Napoleon nach einer sterilen Insel verbannt, wenn sie sich nicht wie Karl V. selber in eine melancholische Einsamkeit zurückziehen oder wenigstens in ihrer Jugend sterben wie Alexander. Und tritt wirklich einmal ein von der Idee erfülltes und selbstsuchtslos ihre Realisation erstrebendes Individuum auf, so übernimmt gewöhnlich die Nation selbst, der sie dienen, die ironische Rolle des Weltgeistes, indem sie es zum Lohn seiner opferfreudigen Hingebung entweder wie Aristides den „Gerechten" ostracirt, oder wie Sokrates den Giftbecher trinken, oder wie Columbus in Ketten verschmachten läßt. —

Endlich ist neben dem hier geschilderten Doppelgegensatz noch eine dritte Form der Ironie hervorzuheben, welche sich als Verschmelzung der subjektiven und objektiven Form derselben auffassen läßt, die Stellung nämlich, welche die Ironie, sowohl nach Inhalt wie nach Form, als Element künstlerischer Ideen-Gestaltung einnimmt. Vorläufig mag dazu bemerkt werden, daß mehr oder weniger zu verschiedenen Zeiten alle Künste daran Theil nehmen, vorzugsweise aber — aus Gründen, die in dem Wesen dieser Kunst liegen — die Poesie. Ohne hier schon in die besonderen Gestaltungen der poetischen Ironie, wie der

„Satire“, der „Parodie“ u. s. f. einzugehen, mag nur an den für das Drama hochwichtigen Gegensatz des Komischen und des Tragischen erinnert werden, welche Formen ihrem substanziellen Inhalt nach beide wesentlich in der subjektiv-ästhetischen Verwerthung der objektiven Ironie wurzeln.

Wir haben die verschiedenen Seiten des Begriffs der Ironie übrigens nicht deshalb auseinanderzulegen versucht, um dieselben in ihrer Trennung nach einander in der Geschichte zu verfolgen; vielmehr müssen dieselben innerhalb jedes Sonderrahmens der kulturgeschichtlichen Entwicklung zusammengefaßt werden, da sie sämmtlich durch den besondern Geist jeder Epoche ihre gemeinsame Färbung erhalten. Gleichwohl war, um nicht durch Verwechslung der einen mit der andern Seite Mißverständnisse hervorzurufen, eine Auseinanderlegung derselben nicht zu umgehen. Der Leser wird nunmehr nicht mehr im Ungewissen darüber seyn, was wir in bestimmtester Weise darunter verstanden wissen möchten, wenn wir von „subjektiver“ und „objektiver“ Ironie und in beiden Sphären von „positiver“ und „negativer“ sprechen. Man könnte übrigens auch die drei Sphären als die individuelle, die geschichtliche und die ästhetische Ironie bezeichnen und in jeder eine positive und eine negative Form unterscheiden.

Wenn einer der größten Denker der Neuzeit die Weltgeschichte als den „Fortschritt in dem Bewußtseyn der Freiheit“ definirt, so ist damit — gleichgültig, ob man dabei an politische oder sittliche, oder an geistige Freiheit überhaupt denkt — zunächst ein ideales Ziel der allgemein menschlichen Entwicklung gesetzt, weiter aber, da dieser Fortschritt ein unendlicher, jede Stufe in demselben also zugleich mit relativer Unfreiheit behaftet ist, der Gedanke ausgesprochen, daß das Ideal sich durchaus ironisch zu der Wirklichkeit verhält. Wie schon oben bemerkt wurde, erscheint nämlich jede Phase der geschichtlichen Entwicklung, wenn man den Fortschritt an dem Ideal mißt, als die objektiv-ironische Widerlegung derjenigen Idee, welche in der ihr vorausgehenden zur Verwirklichung gelangte; ironisch deshalb, weil an

die Wahrheit und absolute Geltung jener Idee so lange geglaubt worden war, bis ihre Widerlegung, d. h. der Nachweis ihrer Beschränktheit, oft genug mit dem Märtyrerblute ihrer Gläubigen, in das eherne Buch der Geschichte geschrieben wurde. Aber die neue Idee, die triumphirende Siegerin über das als bornirt erkannte Alte, verfällt über kurz oder lang derselben Ironie des Schicksals, und es zeigt sich schließlich, daß in dem unaufhaltsamen Kulturprozeß nach der einen Seite hin überhaupt der ironische Sinn liegt, daß es nichts Festes und Unwandelbares in der Welt giebt, daß nicht nur die Realitäten des Daseyns in ihren wechselnden Formen, sondern auch die sie erzeugenden und begeistigenden Ideen und folglich mit ihnen die einander ablösenden Ideale der Menschheit fortwährender Vernichtung unterworfen sind. Denn was hilft es, sich damit trösten zu wollen, daß bei diesem konsequenten Verwesungsproceß, den man „Geschichte der Menschheit" nennt, aus jedem zu Staub zerfallenden Lebenskreise sich der Keim zu einer neuen höheren Sphäre geistigen Lebens entfaltet, wenn das letzte Ziel in der Unendlichkeit liegt, d. h. unerreichbar ist?

Und wenn nur wenigstens solche Wandlung stets auch eine Metamorphose der welthistorischen Psyche zu einem höheren Leben wäre; aber die Ironie liegt in höherem Grade auch darin, daß statt des zu erwartenden Schmetterlings sich oft genug blos ein ekler Wurm aus der Larve herausschält, der unsern Abscheu oder unser Gelächter erregt; und zwar sind es, um diese Ironie noch weiter zu potenziren, meist gerade die edelsten und höchsten Ideen, welche der zersetzenden Kraft des welthistorischen Fatums am meisten ausgesetzt sind. Welche Wandlungen hat nicht die reine und ihrem Beruf nach weltbeherrschende Lehre des idealen Begründers des Christenthums im Laufe der Jahrhunderte erfahren müssen! Man erinnere sich der Millionen, welche seit fast zwei Jahrtausenden für das Princip der „selbstsuchtslosen Menschenliebe" auf zahllosen Schlachtfeldern bluten, auf den Autodafés der spanischen Inquisition verkohlen, in den Metzeleien der Bartholomäusnächte ad majorem dei gloriam sich zerfleischen lassen

mußten! Man denke überhaupt an die Tiefe jener tausendjährigen Nacht rohester Barbarei, welche auf den strahlenden Glanz der antiken Kulturblüthe in Kunst und Wissenschaft folgte, und man wird es erklärlich finden, wenn selbst tiefere Denker in der Geschichte nichts andres sehen als ein zusammenhangsloses Spiel des blinden Zufalls. —

Trotzdem giebt es, gegenüber solcher pessimistischen Weltanschauung, die nur zu leicht aus der Verzweiflung an einem festen Gesetz stetigen Fortschritts in der weltgeschichtlichen Entwicklung resultirt, eine Form der Betrachtung, welche, obwohl selber mit der Ironie verwandt, doch die Quelle tiefster Versöhnung in sich birgt; eine Quelle, aus der von jeher die edelsten Geister den Lethetrank trostvoller Beruhigung geschöpft haben: das ist der echte Humor, welcher allein im Stande ist, die Unnahbarkeit der unendlichen Idee mit der Beschränktheit und Endlichkeit des Individuums zu vermitteln. Die Möglichkeit solcher Versöhnung liegt aber darin, daß das Individuum fähig ist, nicht nur die innere Nothwendigkeit des Prozesses sich zum Bewußtseyn zu bringen, sondern auch über die partikulare Beschränktheit hinaus sich selber auf einen idealen Standpunkt zu erheben, indem es sich mit als Träger des unendlichen Prozesses begreift: die Erkenntniß des idealen Ziels setzt es thatsächlich in den theoretischen Besitz desselben und verleiht ihm damit die Kraft, sich gegen die Endlichkeit und Eitelkeit aller Einzelbestrebungen, auch seiner eignen, ironisch zu verhalten. Aber weil solches Verhalten die Erkenntniß des Ideals und die tiefste Liebe zu demselben zur Voraussetzung hat, so schwingt sich das ironische Subjekt gleichzeitig zu einer durchaus selbstsuchtsfreien und reinen Betrachtung der weltgeschichtlichen Bewegung auf, d. h. das ironische Subjekt wird im tieferen Wortsinne humoristisch.

Der Humor war in diesem Sinne der antiken Weltanschauung noch etwas Fremdes, da ihr die Nothwendigkeit des Prozesses noch nicht als positive Ironie des Ideals gegen alle Wirklichkeit zum Bewußtseyn gekommen war, obschon sie die Thatsache selbst nicht abzuleugnen vermochte. Aber sie betrachtete die Nothwendig-

keit als blind: es ist das antike Fatum, jene ebenso unbegreifliche wie absolute Macht des Geschicks, der selbst die unsterblichen Götter unterworfen waren, dessen Blindheit aber nur der subjektive Ausdruck für die Unbegreiflichkeit seines Waltens ist; es ist, wie der Dichter es nennt, „das große, gigantische Schicksal,
„Welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt."
Die Vorstellung der „Erhebung" entspringt hier aber aus einer der antiken Anschauung fremden Betrachtungsweise; richtiger (im antiken Sinne) wäre daher die Verwechslung der beiden Prädikate des Pentameters:
Welches den Menschen zermalmt, wenn es den Menschen erhebt—;
und so gefaßt, liegt auch die Ironie in dem Prozeß klar zu Tage: eine Erhebung, die im Zermalmen des Erhobenen besteht.

Ehe wir auf die besonderen Formen, welche die Ironie in der antiken Welt annimmt, eingehen, müssen wir zuvor noch etwas weiter auf die vorantike orientalische Welt, ja sozusagen auf den Anfang des Prozesses zurückgreifen, um zu zeigen, daß jener tiefe Widerspruch des Ideals gegen die Wirklichkeit, welcher als Ironie der Geschichte bezeichnet wurde, in der That das ursprüngliche Bewegungsgesetz des gesammten Prozesses ist.

Schon in der altbiblischen Mythe vom „Sündenfall" spricht sich das Princip jenes Bewegungsgesetzes auf ebenso unbefangene wie drastische Weise aus. Das Paradies, als dies lokalisirte Sinnbild der noch ungestörten, unmittelbaren Einheit des Geistes mit der Natur, enthält bekanntlich neben dem „Baum des Lebens" auch den „Baum der Erkenntniß". In dem göttlichen Verbot, von den Früchten des letzteren zu essen, liegt aber selber schon die indirekte Aufforderung dazu, d. h. die Bestimmung, daß die Einheit des Geistes mit der Natur, in Folge einer Schuld, durch Erkenntniß aufgehoben und so der Anfang des Prozesses, d. h. der erste Schritt auf dem unendlichen Wege zur Freiheit, gemacht werden solle. Wäre dies nicht die Absicht Gottes oder, was dasselbe besagt, nicht die göttliche Bestimmung des Menschen gewesen, so hätte ja der Erkenntnißbaum gar nicht gepflanzt zu werden brauchen. Die Schlange, als Symbol der Unendlichkeit

des Prozesses, erscheint nun selber als diese verkörperte Ironie, daß das göttliche Geschenk der Freiheit des Geistes immer nur als abstraktes Ideal, als letztes zu erstrebendes Ziel, niemals aber als volle Wahrheit in der Wirklichkeit zu erfassen sey und im Grunde also immer als ihr Gegentheil, als Unfreiheit, sich realisiren müsse. Gleichwohl ist ohne Zweifel dies unendliche Streben nach Freiheit von unendlich höherem Werth als jene ungestörte stabile Einheit mit der Natur, in welcher das Thier sich glücklich fühlt, ohne freilich davon zu wissen; und man kann daher das Feigenblatt, womit Adam und Eva, als der Blitz der Erkenntniß in sie eingeschlagen war, sich nothdürftig bekleideten, nicht nur als das Symbol des erwachten sittlichen Gefühls betrachten, sondern auch als das erste Blatt in dem großen Folianten der menschlichen Kulturgeschichte, vor Allem aber als den ersten Freiheitsbrief und als das Ehrendiplom für die Befähigung, in aller Kunst und Wissenschaft nach den höchsten Zielen zu streben. Es scheint aber, daß diese Aussicht für Gott, als es freilich zu spät war, etwas überraschend gewesen sey; denn sonst würde er nicht, mit einem Anflug des Neides der antiken Götter, den Engeln, wie die Bibel erzählt, zugerufen haben: „Siehe, nun sind sie geworden wie *unser Einer* — und wissen, was gut und böse.“ Wäre diese biblische Darstellung des Prozesses nicht so zweifellos naiv und ernsthaft zugleich gemeint, so möchte man bei diesen Worten Jehovas selber fast an Ironie denken. Dafür muß er sich aber gefallen lassen, daß ihm später der Teufel, wie uns dessen neuster großer Chronist wahrheitsgetreu mittheilt, über die Emancipation des Menschengeistes von der Natureinheit das ironische Kompliment macht:

> Ein wenig besser würd' er leben,
> Hätt'st du ihm nicht den *Schein* des Himmelslichts gegeben;
> Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
> Um thierischer als jedes Thier zu seyn.

Denn die Emancipation von der Natur — zum Zweck der Verwirklichung des Ideals geistiger Freiheit — hat ihre eigne Ironie darin, daß trotz Allem der Geist mit der Natur behaftet

bleibt, so daß jene Verwirklichung nur als ein unabsehbarer Kampf, als ein unendliches Streben danach erscheint. Dieser Kampf ist aber das erhabene Drama der Weltgeschichte, dessen einzelne Akte durch die gradweise sich zu Gunsten des Geistes verändernde Stellung der beiden kämpfenden Mächte bezeichnet werden. Erster Akt: Orientalismus; Uebergewalt der Natur, gigantisches Ringen des Geistes mit dem Stoff, verbunden mit dem tiefen Schmerzgefühl seiner relativen Ohnmacht. Zweiter Akt: Hellenismus; Erringen eines Gleichgewichts gegen den Stoff, Natur und Geist in scheinbarer Versöhnung, Heiterkeit des sich nunmehr gleichberechtigt fühlenden Geistes, Welt der Schönheit. Dritter Akt: Mittelalterliches Christenthum; Erhebung des Geistes über die Natur als Princip gesetzt, in Wirklichkeit aber nur in dem negativen Sinne einer abstrakten Verinnerlichung einerseits und einer ebenso abstrakten Verjenseitigung der geistigen Freiheit andrerseits, daher verbunden mit einer aus diesem Mißverständniß erzeugten rohen Veräußerlichung der religiösen Empfindung und thatsächlichen barbarischen Unfreiheit. Vierter Akt: Moderne Zeit. Der Geist besinnt sich auf das in's Gegentheil verkehrte Princip der Freiheit des Subjekts und sucht in der Reformation und der ästhetischen Widergeburt (Renaissance) die Formen seiner Sklaverei von sich abzustoßen. Dieser Kampf führt zunächst auf der einen Seite zu frivoler Formlosigkeit überhaupt, auf der andern zu einer abstracten Reaction dagegen. In der französischen Revolution platzen diese Gegensätze auseinander, ohne daß es, da die Konsequenzen des Princips nicht in rein idealem Sinne gezogen werden, zu einem endgültigen positiven Resultat käme. Der Kampf dauert daher fort und breitet sich über alle Sphären des praktischen Lebens aus. Aber das Bewußtseyn über seine Bedeutung und sein Ziel ist durch das Licht der neueren Philosophie zu höherer Klarheit gelangt. — Diese Hauptakte gliedern sich weiter in besondere Scenen, in denen die verschiedenen Charaktere, die gegensätzlich bestimmten Volksgeister und deren Repräsentanten, die weltgeschichtlichen Individuen, in Action treten und dadurch

die Handlung fortspinnen. Dies hier näher zu betrachten, kann nicht unsre Aufgabe seyn; nur mag noch bemerkt werden, daß, da die Tragödie fünf Akte zu haben pflegt, es den Anschein hat, als ob uns noch ein fünfter in der Zukunft bevorstehe. —

In der unlösbaren Verbindung des Geistes mit der Natur nun erscheint, in Hinsicht auf das zu erreichende Ziel, die Natur als das negative Element und, da sie zwar bekämpft, bez. zu einer relativen Unterwerfung gebracht, aber nie völlig besiegt werden kann, als die ironische Macht gegen das unendliche Ringen des Geistes nach Befreiung. Sie ist das Stoffliche, die materielle Schwere, die eiserne Kugel, die der Geist in seinem irdischen Gefängniß mit sich schleppen muß und die ihn selbst am Arbeiten hindert. Denn das Schlaraffenleben des Paradieses ist zu Ende; Adam muß arbeiten, nicht nur um zu leben, sondern auch um eine Familie zu gründen u. s. f. Vollends in der ersten Periode der Uebermächtigkeit der Natur, im Orientalismus, prägt sich diese ironische Stellung der Natur gegen den Geist in derbster Gestaltung aus: im Staat als absoluter Despotismus, d. h. als die Ironie gegen das allgemein menschliche Recht persönlicher Freiheit; in der Kunst als Hinausschweifen der Phantasie in's Kolossale, Ungeheuerliche, Fratzenhafte, d. h. als Ironie gegen die Schönheit; in der Religion einerseits als die Angst vor der blinden Macht der anthropomorphisirten Naturgewalt in den Göttern, andrerseits als pessimistische Resignation (z. B. im buddhaistischen Atheismus), d. h. als Ironie gegen die im Princip gesetzte Gottähnlichkeit; in der Sittlichkeit vollends als barbarische Selbstsucht und Grausamkeit, d. h. als Ironie gegen die Willensfreiheit des Individuums.

Im Orientalismus kann die Ironie, der untergeordneten Stellung des Geistes gegen die Natur halber, nur in dieser ihrer objektiven Form erscheinen; zur Subjektivität fehlt ihm eben die höhere Freiheit, die Selbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, welche der Geist erst in der Antike erreicht. Der Orientale bewegt sich daher meist in Naturextremen: er ist phlegmatisch oder tiegerhaft leidenschaftlich, in seinen Vorstellungen gigantisch-grotesk

oder bizarr-kleinlich u. s. f., und alle diese Gegensätze sind in dem Grundton einer tiefen Verinnerlichung gestimmt, der oft — wie bei den Aegyptern und Indern — den Charakter einer tiefen Melancholie an sich trägt. Auf diesem Standpunkt ist wohl Resignation und Selbstquälerei in allen Formen, aber keine Ironie möglich; denn diese ist nur Produkt der Reflexion, letztere aber wieder nur als Besinnung des Verstandes auf sich selbst und seinen Zustand denkbar. Hievon aber ist in dem vorantiken Orientalismus gar nicht, und auch in der antiken Welt nicht eher die Rede als nach dem Bruch ihrer Einheit mit der Natur. Aber der ungeheure Fortschritt vom Orientalismus zum Hellenismus ist der, daß das Räthsel, was in jenem der Mensch sich selber war, von diesem gelöst wurde: es ist das Räthsel jener geheimnißvollen ägyptischen Sphinx, die, als es von Oedipus errathen war, sich für immer in den Abgrund stürzte. —

2. Die Ironie in der antiken Welt.

Die antike Welt ist das Jünglingsalter der Menschheit; in ihr schauen wir mit staunender Rührung jene wunderbare Versöhnung des Geistes mit der Natur, jene harmonische Verschmelzung beider Elemente zu einem heiteren Reich der Schönheit an, welche — wie auch im Einzelleben des Menschen die Jugend — nur einmal und auf kurze Zeit ihre herrliche Blüthe entfaltet. Aber diese kurze Blüthezeit selbst hat nach rück- und vorwärts Uebergangsstadien, eine vorbereitende Epoche verschlossenen, herben Knospendaseyns — diese bildet den Zusammenhang mit dem Orientalismus — und eine Epoche dissoluter Entblätterung und prosaischer Ernüchterung; — hier knüpft sich das aller poetischen Illusionen baare Römerthum, die lebendige Ironie auf die Idealität des Hellenismus, an, bis an ihm, das an seiner eignen Korruption erstickte, die Geschichte selbst die Ironie übt, daß es den Dünger für eine völlig neue Weltgestaltung abgeben muß. So anmuthend nun auch ein Blick auf jene herrliche Schöpfung des Weltgeistes, die perikleische Zeit der klassischen Antike, wäre, so haben wir doch, um unserm

Thema gerecht zu werden, unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf jene Uebergangsstufen am Anfang und Ende derselben zu richten.

Ganz abgesehen von dem historisch nachweisbaren Zusammenhang der antiken mit der orientalischen Welt, treten uns eine Reihe von ideellen Vorstellungen und plastischen Gestaltungen entgegen, welche nur aus solcher Verbindung erklärt werden können. Der Idee des Fatums, als einer blinden und absoluten Macht gegen die freie Selbstbestimmung, ist bereits Erwähnung geschehen. Die praktische Form desselben offenbart sich in der mystischen Organisation des Orakels, dessen doppelsinnig-prophetischen Aussprüche oft einen durchaus ironischen Charakter haben. Als Krösus in Delphi hinsichtlich seines Feldzuges gegen Cyrus anfragte, erhielt er von der Pythia die Antwort: „Wenn du über den Halys gehst, wirst du ein großes Reich zerstören.“ Erfreut über diesen glückverheißenden Bescheid, handelte er danach und zerstörte in der That ein großes Reich, aber — es war sein eignes, denn er wurde von Cyrus geschlagen und gefangen. Es ist dies einer der vielen Beläge für den antiken Sophismus: das Orakel sprach die Wahrheit, aber es war nicht die ganze Wahrheit, und so schlug der unmittelbare Sinn in sein Gegentheil um, d. h. er war eben ironisch gemeint. Am drastischsten zeigt sich die Ironie des Orakels in der Mythe vom Oedipus. Seinem Vater Laios, König von Theben, der sich eines unnatürlichen Lasters schuldig gemacht, wurde vom Orakel verboten, sich zu verheirathen, mit der Drohung, daß im Fall des Ungehorsams der aus der Ehe hervorgehende Sohn ihn erschlagen und seine eigne Mutter heirathen werde. Laios heirathet trotzdem die Jokaste, Oedipus wird geboren und von seinen unnatürlichen Eltern durch Aussetzung dem Tode geweiht. Er wird indeß gerettet, nach Korinth gebracht und dort als Sohn des Polybos erzogen. Als er jedoch erfährt, daß Polybos nicht sein Vater sey, wendet er sich an das Orakel, um seine Herkunft zu erfahren. Statt dessen erhält er von diesem die Warnung, er solle sich vorsehen, daß er nicht seinen Vater erschlage und seine

Mutter heirathe. In der Voraussetzung, daß diese sich in Korinth befinden, wandert er aus, trifft auf der Grenze von Theben auf einen Mann, der ihn beleidigt, und erschlägt ihn — es ist Laios. Unwissend dessen kommt er nach Theben und heirathet dort die Jokaste. — So wird gerade die Aussetzung des Kindes für Laios die Ursache, daß sich das Geschick an ihm erfüllt, und ebenso führt die Auswanderung des Oedipus gerade zu dem Ausgang, den er dadurch vermeiden will. Das ist die Ironie in der ganzen fatalistischen Entwicklung. Oedipus ist an sich schuldlos, denn einen Feind zu erschlagen, galt dem antiken Bewußtseyn als kein Verbrechen; nur daß es gerade sein Vater war — aber eben hierin war er unwissend — macht die That zu einer im antiken Sinne zu sühnenden Schuld. Oedipus ist auch hievon so überzeugt, daß er, um sich zu bestrafen, sich die Augen aussticht. Diese Selbstbestrafung erscheint daher unserm modernen Gefühl in gar keinem Verhältniß zu der That, der man höchstens Uebereilung vorwerfen kann, zu stehen, und doch ist gerade diese fatalistische Ironie des Geschicks der eigentliche Grundcharakter der antiken Tragödie.

Hierin erkennen wir zugleich die Grenze der antiken Sittlichkeit: da der Geist zwar nicht mehr, wie im Orientalismus, der Naturmacht unterworfen ist, sondern ihr gleichberechtigt gegenübersteht, doch aber an sie gebunden bleibt, so erhält das Schicksal, trotz seiner tieferen ethischen Bedeutung, die Form einer dunkeln Naturmacht, die als Neid der Götter vorgestellt wird, welcher sich vorzugsweise gegen die Größe und den Glanz der heroischen Geschlechter richtet und die tückische Macht des bösen Zufalls benutzt, um sie in Schuld zu stürzen und diese Schuld bis in's dritte und vierte Glied fortwuchern zu lassen. So erscheint das antike Schicksal furchtbar und erregt Grausen durch den ungelösten Widerspruch, daß es halb als sittliches Gesetz, halb als blindes, gegen die Freiheit des Geistes haßerfülltes Naturwalten erscheint. Der „Neid der Götter" schwebt, gleich einem Damoklesschwert, für das hellenische Bewußtseyn über jedem Glücklichen. Daher die unserm modernen Gefühl fast komisch erscheinende Flucht

des Freundes des Polykrates, als diesem der den Göttern geopferte Ring zurückgebracht wird; denn er erkennt darin die unversöhnliche Absicht der Götter, Polykrates zu verderben. Auch in der rührenden Erzählung der Jünglinge Cleobis und Byton — deren Mutter aus Freude über die Ehrfurcht, welche ihr von ihren Kindern gezollt wurde, zu den Göttern gebetet, daß sie ihnen das dem Menschen Ersprießlichste zu Theil werden lassen möchten — spricht sich jene tragische Ironie auf drastische Weise aus; denn Herodot erzählt, daß nach jenem Gebet der Mutter die Jünglinge in dem Tempel eingeschlafen und nicht wieder erwacht seyen, wodurch die Gottheit habe andeuten wollen, daß dem Menschen zu sterben ersprießlicher sey, als zu leben: eine gegen die Mutter offenbar ironisch gerichtete Gewährung ihrer Bitte.

Neben diesen, durchaus mit dem orientalischen Weltschmerz verwandten Vorstellungen besitzt aber die Antike auch eine Reihe von plastischen Gestaltungen, die als lebendige Versinnbildlichungen jenes Widerspruchs in dem ethischen Bewußtseyn an die orientalische Anschauung erinnern. Die antike Welt ist in ihrer Wahrheit das ungetrübte Reich einer zeitweiligen Versöhnung des Geistes mit der Natur, d. h. das Reich der Schönheit. Die Uebergangsepoche zu demselben wird sich mithin als Widerspruch gegen die Schönheit, d. h. als ein Moment des Häßlichen, als Verzerrung, kurz als Ueberwiegen des sinnlich Naturhaften charakterisiren. So fanden wir es in der orientalischen Kunstanschauung, so finden wir es nicht minder in den ältesten Kunstvorstellungen von Hellas. Schon in der Theogonie begegnen uns die ältesten Göttervorstellungen in gigantischen, kolossalen Dimensionen, aus denen sich der Kampf der neuen, menschlicher vorgestellten Götter mit den Giganten, Titanen u. s. f. entwickelt. Aber das Groteske, thierisch Verzerrte behauptet auch später sein Recht: die „Cyklopen“, „Centauren“, „Sirenen“, „Grajien“, „Lamien“, „Empusen“, „Harpyen“, „Chimären“, „Silene“, „Satyrn“, „Faune“ und ähnliche, gegen die reine Schönheit sich ironisch verhaltende Gestalten, werden zwar durch die reinere Anschauung als Geschöpfe einer niederen Sphäre erkannt, gleichwohl in tra-

ditioneller Weise mit hinübergenommen in das heitere Reich der echten Schönheit. Ja, selbst das Grausige entzieht sich nicht der gestaltenden Vorstellung, wie die „Erinnyen" beweisen und besonders die „Meduse". In der Meduse, der einzig sterblichen Tochter der Gorgo, deren Haupt die kriegerische Göttin des Gedankens, Athene, abgeschlagen, bildeten die Griechen die Vorstellung des Todesschreckens allmälig zu einer durchaus edeln Form furchtbar-erhabener Schönheit aus. Man kann in der Darstellung des Medusenhauptes recht deutlich den Fortschritt der hellenischen Anschauung vom blos Grausigen zum Erhabenen erkennen: zuerst war es blos ein verzerrtes Thiergesicht, dann eine Maske mit blökender Zunge, endlich ein menschliches Gesicht, aber welch' mächtiges Haupt, zeusähnlich in Stirn und Kinn, die vollen Lippen wie im Todeskampf erzitternd, die großen Augen wie im Wahnsinn rollend; nur die mit Nattern durchflochtenen Locken erinnerten noch die frühere Bildung. So war es entsetzlich anzuschauen und doch von übermenschlich-gewaltiger Schönheit. Die edelste, d. h. mildeste Gestaltung des Medusenideals haben wir in der sog. „Rondaninischen Meduse" zu erkennen, einer der höchsten Triumphe der hellenischen Skulptur in der ästhetischen Verarbeitung des Häßlichen zum furchtbar Erhabenen: die Ironie des Todeskampfes gegen den heiteren Lebensgenuß einerseits, aber auch des Gespenstigen, um nicht zu sagen Geisterhaften, gegen das rein Geistige. Denn alle jene, mehr oder weniger dem Bereich des blos Naturgewaltigen angehörenden, d. h. gegen das Geistige — sey es in der Form des rohen Naturgenusses, wie bei den Silenen, Satyrn, Faunen u. s. f., sey es in der Form des feindselig Bösen, wie bei den Harpyen, Chimären, Sirenen u. s. f. — sich negativ verhaltenden Phantasie-Schöpfungen erhalten ihre Kraft und Bedeutung aus dem Häßlichen, als dem ironischen Gegensatz zu dem durch den Geist beseelten Schönen. Sie werden daher bekämpft und besiegt; das griechische Heroenalter widmet sich dieser Aufgabe, um den Boden zu ebnen für den Aufbau des Reiches der reinen Schönheit. Ihre Vorstellungen erhalten sich zwar auch später, wie bemerkt, aber

doch nur in dem Sinne von Märchen, mit deren Gestalten die jugendliche Phantasie spielt. Dies geht schon daraus hervor, daß die Ironie, welche in dem ganzen Kreise dieser Häßlichkeitsgestaltungen nicht zu verkennen ist, ihre objektive Bedeutung verliert, oder daß sie vielmehr jetzt auf die entgegengesetzte Seite tritt: d. h. die ideale Empfindung selbst beginnt sich nunmehr ironisch gegen diese gespenstigen Gestaltungen zu verhalten, indem sie dieselben als objektive Realitäten der Vorstellung überwindet und zu bloßen Phantasiebildern, zum großen Theil mit komisch-naivem Beigeschmack, wie im Pan, den Silenen, Satyrn, Faunen u. s. f., herabsetzt. — Ja, dieser seiner eignen Wahrheit gleichsam unbewußte Humor wendet sich auch gegen die idealen Götter selbst; er läßt den Donnergott, den erhabenen Vater der Götter, um seinen beschränkt-menschlichen Gelüsten genug zu thun, die Gestalten von Thieren, des Schwans, des Stiers u. s. f. annehmen und bindet das verkörperte Ideal der Schönheit, die Göttin der Liebe, an einen grämlichen hinkenden Grobschmied. Unauslöschlich erschallt daher das ironische Gelächter der versammelten Götter, als Hephästos ihnen das Schauspiel des gefangenen Liebespaars, Aphrodite und Ares in einem stählernen Netz verstrickt, zeigt; wobei es dem unbetheiligten Leser überlassen bleiben muß, zu beurtheilen, ob nicht ein gut Stück dieses Gelächters doch auch auf Kosten des sich selbst damit ironisirenden antiken Hahnreys zu rechnen sey.

Aber in dieser Umwendung der ironischen Spitze, diesem Ueberspringen der Ironie von der Naturseite auf die Seite des Geistes zeigt sich bereits eine Befreiung des letztern aus der Knechtschaft der ersteren, und damit öffnet sich ein Abgrund der hellenischen Weltanschauung gegen die orientalische, mit der sie bis dahin noch behaftet war.

Wenden wir uns jetzt über die Blüthezeit fort zu dem zweiten Uebergangsstadium der antiken Weltanschauung, welches uns das tragische Schauspiel des inneren Zersetzungsprozesses jener gediegenen Einheit des hellenischen Volksbewußtseyns, den tiefen Bruch in dem harmonischen Leben der Schönheit, vor

Augen führt. Erst jetzt tritt, wie bemerkt, als Konsequenz der sich entwickelnden Reflexion des Geistes auf sich selbst, also als Resultat einer verständigen Thätigkeit, die subjektive Form der Ironie neben der objektiven auf, und zwar in allen ihren Beziehungen: individuell bei den Sophisten und Sokrates, ästhetisch in der edeln Form der antiken Tragödie und noch mehr in der bis zum beißenden Sarkasmus und der schärfsten Satire zugespitzten Ironie der Komödie des Aristophanes, bis sie in den Satiren des Lucian vollends das Gepräge frivoler Travestirung aller positiven Ideale, namentlich des ganzen Götterolymps, annahm. Es mögen hier aus der unerschöpflichen Fundgrube von Beispielen nur einige wenige, darum besonders interessante hervorgehoben werden, weil sich an ihnen die Bedeutung der antiken Ironie in ihren verschiedenen Gestalten zeigt. Eins der eminentesten ist das Leben, die öffentliche Thätigkeit und der Tod des Sokrates; eminent auch dadurch, daß hier zum ersten Male der Begriff der Ironie als dieser bestimmten Weise eines negativen Verhaltens ausdrücklich auch durch das bestimmte Wort bezeichnet wird: die „sokratische Ironie" ist so zu sagen zu einem populären Typus für eine gewisse humane Manier geworden, der Thorheit einen Spiegel vorzuhalten und die aufgeblasene Eitelkeit ad absurdum zu führen. Aber dies ist nur die eine und durchaus nicht wesentlichste Seite in der ironischen Stellung des Sokrates, da diese Manier eben nur die Form seines Verhaltens betrifft. Vielmehr breitet sich in dem ganzen gegenseitigen Verhältniß, in welchem Sokrates und das hellenische Volksbewußtseyn zu einander standen, der wahre Inhalt dieser Ironie aus.

Sokrates ist von einem gewissen Standpunkt moderner Aufklärerei aus, der besonders durch die Popularphilosophie des vorigen Jahrhunderts in Aufnahme gekommen, als ein Ideal allgemein-menschlicher Größe, ja geradezu — auch der Aehnlichkeit des Schicksals halber — als ein antiker Christus gepriesen worden. Aber so erhaben und plastisch in sich vollendet sein Charakter vor unsern Augen steht, so wird durch solchen Ver-

gleich doch der Schwerpunkt seiner wahrhaft welthistorischen Bedeutung verrückt. Sokrates war z. B. nichts weniger als ein Rigorist im Sinne Moses-Mendelssohn'scher Moralphilosophie. Nicht in der Resignation auf den Genuß der Freuden der Welt aus Gründen einer dem antiken Geist gänzlich fremden Moralmaxime suchte er seine Stärke, sondern in der Erhaltung der Unabhängigkeit des Geistes auch innerhalb des Genusses: diese Freiheit und Selbstständigkeit des Charakters, die selbst das Temperament, d. h. die eigne Naturseite, in der Gewalt behält, ist etwas viel Höheres als der Gehorsam vor dem kategorischen Imperativ des Moralgesetzes; und in dieser Geistesfreiheit beruht das eigentliche Wesen der sokratischen Lebensphilosophie. Alcibiades rühmt deshalb von ihm bei Gelegenheit des „Gastmahls", welches dem Dichter Agathon gegeben wurde, daß Sokrates mehr als Einer von ihnen, die doch auch etwas vertrügen, trinken könne, ohne daß man bei ihm die geringste Wirkung davon spüre; und als am Ende des Gelages die Andern längst in Schlaf gesunken waren, blieb noch Sokrates mit Aristophanes und Agathon beim Becher sitzen, und so fanden ihn die Andern am andern Morgen, als sie mit dumpfem Kopfe erwachten, ruhig trinkend und über den Unterschied der Tragödie und Komödie philosophirend. — In der Erringung dieser Geistesfreiheit liegt nun aber wesentlich, daß Sokrates sich gegen die unbefangene Einheit des antiken Geistes mit der Natur negativ verhält, und dieser Bruch mit der Gediegenheit des antiken Lebens führte nothwendig zur Zerstörung der ethischen Unmittelbarkeit, d. h. der immanenten Sittlichkeit des Volksbewußtseyns, zu Gunsten einer reflektirten Moral. Denn die Moral ist eben die Auflösung der gleichsam instinktiven Macht der ihrer selbst unbewußten sittlichen Empfindung durch Erhebung ihres Inhalts in das reflektirende Bewußtseyn. Die antike Sittlichkeit, das Ethos, selbst im Sinne von Gewohnheit und Sitte (in dem Sinne, wie man von „ländlich, sittlich" spricht), war national, allgemein, Gemüthssache; die sokratische Moralität gehört dagegen, da sie Alles der Prüfung des individuellen Verstandes

unterwirft, dem Individuum an; die nationale Gewißheit ihrer selbst hört auf, Schwerpunkt des Handelns zu seyn, um diesen in das Gewissen des Subjekts zu verlegen. Indem nun Sokrates diesen Standpunkt subjektiver Geistesfreiheit gegen jene, übrigens ohnehin schon in der Zersetzung begriffene Einheit des ethischen Volksbewußtseyns geltend machte, mußte er nothwendig auch alle in demselben wurzelnden Vorstellungen, namentlich den Glauben an die Götterwelt, zerstören. Sokrates wollte entschieden nur das Gute und Wahre, aber er wollte es als Bewußtseyn des Subjekts, d. h. als bewußtes Gesetz für das Handeln des Individuums, und damit hob er die substanzielle Basis des antiken Lebens überhaupt auf.

In diesem Streben allein liegt schon der Grund seines ironischen Verhaltens, dessen ganzes Geheimniß darin besteht, daß er, mit Jünglingen und Männern jedes Berufs auf dem Markte und in den Werkstätten in ein Gespräch sich einlassend, scheinbar unbefangene Fragen über Dinge that, die ihnen geläufig waren, als ob er sich unterrichten wolle, und dann, von Frage zu Frage fortschreitend, sie zu Behauptungen und Zugeständnissen brachte, die ihren früher ausgesprochenen Ansichten widersprachen, so daß das Resultat (wie in vielen Platonischen Dialogen) ein durchaus negatives war: nämlich die völlige Selbstzerstörung des bisherigen Inhalts im naiven Volksbewußtseyn. Allerdings besaß diese ironische Methode auch eine wesentlich positive Seite theils in ihrer Anwendung auf die selber negative Dialektik der Sophisten, theils auch in direktem Sinne (nicht blos als Negation eines an sich Negativen). Diese Form nannte er, in humoristischem Hinweis auf seine Mutter, die Hebeamme war, als ob er sie von ihr geerbt, seine „Hebeammenkunst", d. h. die Kunst, den in Jedem schlummernden Gedanken der Wahrheit durch seine Fragen zu wecken und an's Licht zu befördern. Aber es muß wiederholt werden, daß auch dies Wecken des Bewußtseyns durch Reflektiren auf seinen Inhalt insofern einen negativen Charakter hatte, als darin das Princip der Zerstörung des antiken Ethos lag; so trug er

wesentlich mit dazu bei, daß die ganze schöne Welt des antiken Lebens in Trümmer zerfiel.

Hält man dies fest und beurtheilt man dieses ganze, auf die Zerstörung der naiven Einheit des antiken Lebens gerichtete Streben des Sokrates vom Standpunkt der Antike selber aus — und das ist für die richtige Würdigung seiner Verurtheilung nothwendig — so kann man nicht sagen, daß diese ungerecht war. Das hellenische Volksbewußtseyn, obwohl bereits angefressen von dem Krebs der Entsittlichung, fühlte instinktiv, daß es ihm mit der sokratischen Ironie an's Leben ging, und es war daher im antiken Sinne völlig begründet, was ihm Schuld gegeben wurde, daß er „die Jugend verführt und die Götter geleugnet" habe. Sein großer Zeitgenosse Aristophanes hat diese negative Seite der sokratischen Philosophie sehr wohl erkannt und in den „Wolken" hart gegeißelt, freilich ebenso sehr auch die Verderbtheit, in die das athenische Volk bereits versunken war. Weiter muß auch bei seinem Prozeß zwischen der Schuldigerklärung und der Verurtheilung zum Tode unterschieden werden. Jene bezog sich blos auf die Punkte der Anklage, diese auf das fernere Verhalten des Sokrates bei seiner Vertheidigung. Denn nicht nur, daß er dieselbe Weise des Ironisirens, wie auf dem Markte, auch gegen seine Richter anwandte, um sie in Widersprüche zu verwickeln, sondern er sprach auch, als ihm nach dem athenischen Gesetz, das dem Angeklagten eine Selbstschätzung der Strafe gestattete — die betreffende Frage vorgelegt wurde, welcher Strafe er sich für schuldig erachte, mit hohnvoller Ironie es aus, er habe verdient, auf Staatskosten im Prytaneum erhalten zu werden als Einer, der sich um das Vaterland wohl verdient gemacht. So kam der Antrag auf Todesstrafe seitens seiner Ankläger zur Geltung. Allerdings konnte Sokrates nicht anders handeln, denn durch eine Bestimmung auch der geringsten Strafe hätte er das von ihm durch sein ganzes makelloses Leben und seine nur der Wahrheit gewidmete öffentliche Wirksamkeit vertretene Princip aufgegeben. Hierin liegt die fatalistische Ironie und das echt Tragische seines

Geschicks, mit dem wir auf das Innigste sympathisiren können, ohne die innere Nothwendigkeit desselben in Abrede stellen zu dürfen. Daß die Athener später, aus Reue über den Tod des wahrhaft großen Mannes, seine Ankläger verbannten, wodurch sich auch an diesen das Fatum der ganzen Tragödie vollzog, war nur eine inkonsequente Schwäche und zugleich ein Beweis, daß die Reflexion auch im Volke bereits den ethischen Grund seines nationalen Lebens angefressen hatte.

Werfen wir noch einen Blick auf die künstlerische Verwerthung der Ironie in der Antike, so könnten wir die rein tragische Form derselben, da sie objektiv mit der früher berührten Idee des Fatums zusammenfällt, ganz bei Seite lassen, um uns sogleich der komischen Form derselben zuzuwenden, wenn nicht die auffallende Erscheinung zu markiren wäre, daß nach altem Gebrauch am Feste der großen Dionysien nach den drei üblichen, eine Trilogie bildenden Tragödien, gleichsam als komisches Dessert, ein sogenanntes „Satyrdrama" aufgeführt wurde; ein Usus, von dem jedoch bereits Sophokles dispensirt wurde. Mit Ausnahme eines einzigen solchen Stücks, des „Cyklops" von Euripides, ist nichts weiter erhalten. Soviel steht indeß fest, daß das Satyrdrama keineswegs als mit der Komödie identisch zu betrachten ist, sondern vielmehr eine Verwandtschaft mit der Tragödie zeigt. Wenn man sich erinnert, daß die Tragödie ursprünglich durchaus keine Handlung mit traurigem Ausgange darstellte, sondern einfach eine heroische Mythe, besonders aus dem Sagenkreise des Bacchos, dem zu Ehren ja ihre Aufführung veranstaltet wurde, behandelte (man leitet daher auch Tragödie von τραγος Bock ab, womit die bocksfüßigen Begleiter des Dionysos gemeint waren, also wörtlich „Bocksgesang", eine Bedeutung, die der des Satyrdramas sehr verwandt ist), so erscheint dieses possenhafte Anhängsel an die tragische Trilogie, wodurch gleichsam die ernste Mythe und das tragische Pathos der letzteren parodirt wurde, als eine heitere Selbstironisirung von echt komischer Wirkung. Etwas Aehnliches finden wir in den Narrenspielen der Passionsdramen des Mittelalters. Der

Stoff des Satyrdramas wurde deshalb niemals, wie bei der Komödie, aus dem unmittelbaren Vorrath zeitgenossischer Verkehrtheiten, sondern, wie bei der Tragödie selbst, aus der Göttermythe und Heroensage entnommen, die ja an solchen objectiv ironischen Gestalten, wie wir sahen, keineswegs arm waren. Der erwähnte „Cyklops" des Euripides ist ein Belag dafür. Die Chöre wurden durch Silene und Satyre gebildet, daher der Name. Es hatte nur ganz kurze Dauer und eine sehr einfache Fabel, da der Zweck nicht war, den ernsten Eindruck der ihm vorausgehenden Tragödien zu stören, sondern lediglich den einer schließlichen Losspannung der tragischen Wirkung durch harmlose Erheiterung der Zuschauer. In dem genannten „Cyklops" beschränkt sich die Fabel darauf, daß Silen und seine Söhne, die Satyre, welche durch alle Meere den von Piraten geraubten Bacchus suchen, an der sicilischen Küste gescheitert und in die Hände Polyphem's gefallen sind, der sie zu seinen Schaafmelkern macht. Ulysses kommt dazu, verbindet sich mit den Satyrn, die ihn aber durch ihre Feigheit im Stich lassen. Trotzdem gelingt es ihm den Cyklopen zu blenden und die Satyrn zu befreien, mit denen er sich dann schließlich einschifft. Man sieht, daß das Ganze viel zu harmlos war, um den bedeutenden Eindruck der ernsten Tragödien wesentlich abzuschwächen. Nichtsdestoweniger liegt in der Thatsache selbst, daß die Trilogien mit dem Satyrdrama abgeschlossen wurden, ein psychologisch bedeutsamer Zug, nämlich die Hindeutung auf das Bedürfniß einer subjektiven Befreiung von dem Druck, den das ernste Drama stets auf das Gemüth der Zuschauer ausübte. Solche Befreiung wird aber, ohne die Basis der poetischen Wirkung gänzlich aufzuheben, eben am besten durch eine harmlose Ironisirung des Ernstes erreicht. Hierin scheint uns die wahre Bedeutung des alten Satyrdramas zu liegen.

Uebrigens mag, namentlich als das Satyrdrama seit Sophokles als Nachspiel der Tragödien von der Bühne verschwand, dasselbe wohl Anlaß zu einer besonderen Umgestaltung desselben in die Komödie gegeben haben. Die Umgestaltung betraf dann

zunächst den Inhalt, der nicht mehr der Mythe, sondern der Gegenwart entnommen wurde, sodann aber auch die Form, die sich außerordentlich reich entwickelte. Am vollendetsten zeigt sich diese Gestaltung der komischen Ironie in der aristophanischen Komödie.

Aristophanes ist trotz seiner oft derben Späße und possenhaften Gestaltungen nichts weniger als ein frivoler Spaßmacher. Vor seiner satirischen Geißel ist allerdings nichts sicher, was dem antiken Gefühl als ehrwürdig und heilig galt: die Gesetze und die ganze Staatsverfassung, die Götter und Heroen nicht minder wie die in den Vordergrund tretenden zeitgenössischen Individuen wurden von ihm buchstäblich auf der Bühne an den Pranger gestellt und dem Gelächter des Volks preisgegeben. Sokrates selbst, der doch, wenn auch auf anderem Wege, nach demselben Ziel strebte, entging seinem parodirenden Uebermuth nicht; aber, wie Friedrich der Große ein Pasquill auf ihn niedriger hängen ließ, damit es bequemer gelesen werden könne, so hatte Sokrates, wohl wissend, daß er damit der gegen ihn gerichteten Satire die Spitze abbrechen würde, den Muth selber bei der Aufführung der „Wolken" zugegen zu seyn, ja sogar sich von seinem Platze zu erheben, damit die Zuschauer durch Vergleichung die Treue der Maske seines komischen Gegenbildes prüfen könnten. — Aber was persifflirte denn im Grunde Aristophanes Anderes als die verkehrten Gestaltungen, die aus der ursprünglichen Einheit des gediegenen sittlichen Lebens der Athener herausgetreten waren: der alte Götterglaube war bereits im Verschwinden, die Staatsverfassung und die Gesetze durch feile Bestechlichkeit unterwühlt, die Lasterhaftigkeit der Zeit hatte in erschreckender Weise zugenommen: so hielt er den Athenern in seinen parodischen Gestalten nur die ganze Zerfahrenheit und Entwürdigung ihres eignen Lebens vor, indem er sich dagegen ironisch verhält. Im tieferen Grunde aber ist es ihm bittrer Ernst mit seiner Ueberzeugung — dies ist die echt ideale Seite seiner Komik — und die tiefere Ironie derselben liegt schließlich doch darin, daß er die Athener über seine komischen Figuren,

die doch lediglich Satiren auf sie selber waren, zum Lachen, d. h. zur unbewußten Selbstverlachung brachte. Was seine Persiflirung des Sokrates betrifft, die man ihm mehrfach verdacht hat, so liegt auch hierin eine gewisse ideale Berechtigung, sofern sich darin das Bewußtseyn offenbart, daß Sokrates durch sein immerhin auf die Wahrheit gerichtetes Streben doch im Grunde den Zersetzungsprozeß des antiken Lebens beschleunigte und durch das einseitige Geltendmachen der subjektiven Geistesfreiheit in Form verständigen Reflektirens einen Mangel an Bewußtseyn über die nothwendigen Folgen davon an den Tag legte. Dieser Punkt ist es, welcher Aristoteles ein Recht zur Ironisirung dieses Strebens verleihen mußte. Daß er dies Recht über das Maaß ausbeutete, darf man ihm als komischem Volksdichter nicht zu hoch anrechnen. Es ist aber wesentlich darauf Gewicht zu legen, daß Aristophanes keineswegs damit die Philosophie als solche ironisiren will, sondern lediglich die an sich unphilosophische, weil blos negative Scheinphilosophie, wie sie sich in der Dialektik der Sophisten darstellte, und ein solch' negatives, sophistisches Element lag, wie wir sahen, auch in der sokratischen Ironie. Das Zerrbild, welches er vom Sokrates machte, war freilich furchtbar übertrieben; aber eben deshalb, weil Jeder ja den wirklichen Sokrates als edeln Charakter kannte, liegt nichts Hämisches, sondern nur harmlos Komisches darin, wenn er seinen Sokrates auf der Palästra einen Mantel stehlen und sich, um dem Aether näher zu seyn, in seiner Studirstube in einem Käsekorbe bis an die Decke ziehen läßt u. s. f. Daß er außerdem seine Schüler an der Nase herumführt, den Flohsprung berechnet und das Ungerade als Gerade beweisen will, enthält schon eine viel direktere Satire auf die sokratische Dialektik.

Neben den Formen des regelmäßigen Dramas gab es in der nachperikleischen Zeit noch verschiedenartige Possen, Mimen genannt, welche in einer Art improvisirten Dialogs bestanden und von Possenreißern bei den Gastmählern und auf öffentlichen Plätzen aufgeführt wurden. Später wurden sie auch aufs Theater gebracht; auch die Römer nahmen sie auf. Sie haben

jedoch für uns kein besonderes Interesse, da sie sich, wie es scheint, auf bloße Karikirung bestimmter Persönlichkeiten und Entfaltung grober Späße beschränkten, ohne einen tieferen ästhetischen oder ethischen Zweck.

Die obige Betrachtung der einfachen und großen Formen der Ironie in der klassischen Antike läßt noch keineswegs die mannigfaltige Spaltung des Begriffs in zahlreiche Sonderformen erkennen, die nun — bei der weiteren Fortbildung des antiken Lebens, besonders aber nach dessen Untergange — allmälig in der Geschichte auftreten. Wir wollen daher diesen Ruhepunkt benutzen, um einige kurze Andeutungen über die specifische Bedeutung der einzelnen Hauptformen der Ironie mit besonderer Hervorhebung ihrer Unterschiede zu geben.

Eine nicht blos graduelle Steigerung des in der Ironie ausgedrückten subjektiven Verhaltens gegen ein gegebenes Objekt liegt in dem Klimax des Sarkastischen, Satirischen und Frivolen. Die ersteren beiden können noch einen positiven Hintergrund haben, d. h. es ist dem ironischen Subjekt dabei — wenn auch vielleicht nur scheinbar — um die ideale Wahrheit zu thun; der Unterschied zwischen ihnen beruht aber darin, daß der Sarkasmus sich gegen ein Einzelnes richtet, während die Satire ihre Waffe gegen ein in sich gegliedertes Ganzes führt, um es in allen seinen Theilen zu vernichten. Die Frivolität dagegen nimmt auch nicht einmal den Schein an, als ob ihr die ideale Wahrheit Zweck sey; im Gegentheil beruht ihr rein negatives Wesen in der hohnvollen Verleugnung aller Idealität. Sie findet ein selbstsüchtiges Behagen darin, alles „Erhabene in den Staub zu ziehen", alle edelen Empfindungen als Selbstbetrug oder als bewußte Lüge der materiellen Begier hinzustellen. Sie erscheint daher als innerster Kern aller jener Gestaltungen, welche auf der Voraussetzung dieses Dogmas beruhen, und ihre schlimmste, verächtlichste Form erhält sie dann, wenn sie unter dem heuchlerischen Schein einer aufrichtig edeln Gesinnung lediglich auf Be-

friedigung sinnlichen Genusses ausgeht. Die Frivolität ist wesentlich skeptisch, nicht etwa blos in religiösem, sondern in dem ganz allgemeinen ethischen Sinne einer Ableugnung aller und jeder nicht materiellen Motive im Bereich des Gefühlslebens. Als objektive Erscheinung wird sie daher in allen jenen geschichtlichen Epochen auftreten, welche als Ausgangsphasen einer großen Zeit die Korruption und Verderbniß derselben vor ihrem Untergange in naiver Schamlosigkeit zur Schau tragen; so in der römischen Kaiserzeit vor der Herrschaft des Christenthums und in Frankreich vor der großen Revolution. Unter den anderweitigen Formen der Ironie beruhen, ihrer Tendenz nach, die Persiflage und das Pasquill auf der Frivolität; sie verhalten sich ungefähr zu einander wie der Sarkasmus zur Satire, d. h. die erstere ist auf ein Einzelnes, das letztere auf ein Ganzes als bestimmt abgegrenztes Objekt gerichtet. Sie gehören bereits der literarischen Form des ironischen Verhaltens an, ebenso — aber in höherem, ästhetisch berechtigterem Sinne – die Parodie und Travestie. Diese bestehen beide in der satirischen Nachbildung eines gegebenen Stoffs zu dem Zweck, denselben lächerlich zu machen; sie unterscheiden sich aber darin, daß die Parodie die Form des Vorbildes beibehält, um darin einen komischen Inhalt als Ironie auf den Ernst des Originals einzuschließen, während die Travestie den Inhalt des Vorbildes beibehält, um ihn durch Einschließung in eine komische Form zu ironisiren. Beispiel der ersteren ist die „Batrachomyomachie" (Froschmäusekrieg) als Ironie gegen die homerische Ilias, Beispiel der zweiten die „Aeneide" von Blumauer als Ironisirung des Virgil'schen Epos. Beide sind im Grunde harmlos (oder können es doch seyn) und haben keineswegs den Zweck, mit ihrer Ironisirung die ideale Bedeutung ihrer Vorbilder zerstören zu wollen. Am meisten ausgesetzt sind ihrer komischen Macht das falsche Pathos und die deklamatorische Gespreiztheit. Uebrigens ist wohl die Travestie, weil sie nur auf formale Komik ausgeht, nicht aber die Parodie auf Vorbilder im Sinne von bereits dichterisch gestalteten Originalen beschränkt; sondern das Vorbild und Objekt der Ironisirung kann hier auch

dem wirklichen Leben entnommen werden, wie z. B. der „Don-quichote" von Cervantes eine Parodirung des sich selbst überlebt habenden Ritterthums ist. Als bildliche Parodie kann man die Karikatur bezeichnen, aber auch die in der erzählenden Parodie auftretenden Gestalten, sofern sich eben die Ironie gegen diese richtet, erscheinen für die Vorstellung selber als Karikaturen der geschichtlichen Vorbilder. Denn das Wesen der Karikatur besteht nicht, wie Hegel meint, in einer „Charakterisirung des Häßlichen", sondern umgekehrt in einer Verhäßlichung des Charakteristischen, nämlich in der ironisch gemeinten Uebertreibung eines Moments, das als solches nicht schon häßlich, sondern nur auffallend und dadurch für das damit behaftete Objekt oder Individuum charakteristisch ist. Erscheint Jemand z. B. durch eine etwas große Nase auffallend, die an sich wohlgebildet seyn kann, und diese Auffälligkeit wird bis in's Kolossale übertrieben, so erscheint diese Uebertreibung komisch. Hierin beruht die Wirkung der formalen Karikatur. Weiterhin versteht man denn auch unter Karikatur die ironische Uebertreibung von geistigen Eigenthümlichkeiten, wenn sie durch ihre Einseitigkeit der Ironie einen Angriffspunkt darbieten. So war der Aristophanische Sokrates eine Karikatur des wirklichen, und die Komik liegt hier gerade in der äußerlichen Aehnlichkeit, um den innerlichen Widerspruch um so auffälliger zu machen. Ein Beispiel geistiger Karikirung aus neuerer Zeit ist das bekannte Bild Ad. Schrödter's „Die trauernden Lohgerber", dessen Ironie sich gegen die epidemisch gewordene Sentimentalität der Düsseldorfer Romantik in den „Trauernden Juden", „Trauernden Königspaaren" u. s. f. wendete, einer Richtung, der mit jener Karikirung plötzlich ein Ende gemacht wurde. — Endlich kann noch das Epigramm als poetische Form satirischer Ironie erwähnt werden, obschon dasselbe im Alterthum keineswegs schon diese Bedeutung hatte. Vielmehr verstand man darunter kurze und pointenvolle Inschriften, wie sie auf Tempeln, öffentlichen Gebäuden, Grabmälern u. s. f. angebracht zu werden pflegten, später Sinnsprüche in poetischer Form, welche kurze Lebensregeln, auch wohl nur launige oder

melancholische Einfälle u. dergl. enthielten. Aber schon bei den Römern, z. B. in den Epigrammen des Martial, erhielt diese Form einen vorwaltend satirischen Charakter. — Von dem Humor, als der höchsten und edelsten Form der Ironie, da sich in ihm ein tragisches und komisches Element zu idealer Einheit verschmelzen, kann hier, wo wir noch im Alterthum stehen, noch nicht die Rede seyn.

Nach dieser kurzen, aber nothwendigen Abschweifung kehren wir zu unsrer geschichtlichen Betrachtung zurück, die uns für alle hier erwähnten Formen zahlreiche Beläge liefern wird.

In Zeiten um sich greifender Korruption, wenn alle früher als unantastbar heilig und absolut fest geltenden Vorstellungen und Verhältnisse in's Schwanken kommen und der taumelnde Geist nirgend mehr einen Halt findet, muß nothwendig das allgemeine Daseynsgefühl entweder in Verzweiflung gerathen, oder, wenn der Geist noch stark genug ist, seine subjektive Freiheit und Besonnenheit zu bewahren, der Zweifel an Allem zum principiellen Skepticismus sich ausbilden, der allem Idealen mit frivolem Hohn in's Gesicht lacht. Ein Beispiel solcher antiken Frivolität ist der im zweiten Jahrhundert nach Christi lebende Kunstredner Lucian. „Kunstredner" ist hier nicht etwa als ein Redner über Kunst, was wir heute Aesthetiker nennen, zu verstehen, sondern als ein Künstler oder genauer Virtuose im Reden, d. h. als ein Mann, der nicht nur über Alles geistreich zu sprechen verstand, sondern auch durch die Rede selbst das Widersinnigste plausibel zu machen im Stande war. Aber doch nicht blos aus Gründen selbstgefälliger Eitelkeit verfuhr Lucian so, sondern aus innerem Beruf zur Satire, zu welcher ihm die damaligen Zustände einen nur allzu reichen Stoff darboten; ja, er verschonte sich selber nicht und verfaßte z. B. eine Schrift, in der er die von ihm ebenfalls geübte Kunstrednerei in ihrer ganzen Nichtigkeit und Lügenhaftigkeit darstellte. Namentlich aber richtete er die scharfen Pfeile seiner Satire auf alle sub-

stanziellen Gestaltungen des antiken Lebens, vor Allem gegen die gesammte Götter- und Heroenwelt — Homer z. B. war ihm ein volksverderbender Lügner — gegen die Philosophen, die Rhetoren, die Historiker; sodann gegen die Ausartungen in der Erziehung und die geistige Verbildung überhaupt u. s. f. Um eine Vorstellung von seiner uns schon ganz modern anmuthenden Weise des Ironisirens zu geben, mag hier eine Stelle aus der Vorrede zu seinen „wahren Geschichten" angeführt werden. Nachdem er darüber seine Verwunderung ausgedrückt, daß die Menschen sich je hätten einbilden können, daß an den Erzählungen (des Homer u. A.) auch nur ein wahres Wort sey, erklärt er, daß er zwar auch nichts Wahres zu erzählen habe, aber er sey wenigstens aufrichtig genug einzugestehen, daß er lüge. Das sey wenigstens *eine* Wahrheit; dann schließt er mit den Worten: „Ich erkläre also feierlich, daß ich von Dingen schreibe, die ich weder selbst gesehen, noch von Andern gehört habe und die ebenso wenig wirklich als je möglich sind. Nun glaube sie, wer Lust hat!" und nun beginnt er die Aufschneidereien der Reisenden und Gelehrten durch lächerliche Uebertreibung zu persifliren. In seinem „Tragischen Zeus", welcher die Frage über die Existenz der Götter behandelt, läßt er Zeus eine allgemeine Götterversammlung berufen, weil die Opfer der Menschen durch die steigende Aufklärung sich bedenklich vermindert haben. Auch die barbarischen Götter sind eingeladen, weil das doch eine allgemeine Lebensfrage sey; ja diese erhalten sogar, da alle nach der Kostbarkeit des Materials ihrer Bildsäulen rangirt werden, den Vorrang, so daß die goldnen und silbernen Barbarengötter den Vorsitz über die marmornen und erzenen Hellenengötter erhalten. Nach dieser ironischen Disposition werden nun verschiedene Pläne gemacht, und in der Diskussion darüber decken die Götter gegenseitig selber die schwachen Seiten ihrer Göttlichkeit auf u. s. f. Durch diese ganze Auffassung, welche in ihrem tiefsten Grunde auf der Voraussetzung der Lächerlichkeit der ganzen Götterwirthschaft beruht, zieht sich eine schneidende Ironie hindurch, die, vom Gesichtspunkt der Antike aus, durchaus das

Gepräge der Frivolität besitzt. Denn die Frivolität, als rein negative Ironie, hat wie gesagt nicht, gleich der positiven, die ideale Wahrheit zur Voraussetzung, in welcher die gesinnungsvolle Satire die Einseitigkeit und Verschrobenheit sich spiegeln läßt, um darin ihr eignes Zerrbild zu erblicken, sondern es existirt für sie überhaupt nichts als Verzerrung, Lüge und Schein, und sie findet nur ihr Vergnügen daran, den Schleier der Heuchelei, unter den sie sich nach ihrer Ansicht verstecken, herabzureißen.

Dieser Zug von Frivolität geht nach der Zerstörung der gediegenen Einheit des antiken Lebens durch die gesammte Fortbildung des Alterthums sowohl in seinen individuellen wie in seinen geschichtlichen Gestaltungen hindurch; namentlich bedarf es nur eines Blicks auf die Geschichte, das Privatleben und die Kunst bei den Römern in den letzten Jahrhunderten vor dem völligen Untergange des Alterthums, um tausendfache Beläge für diese Behauptung zu finden. Wir verzichten indeß darauf, Beispiele anzuführen, die ja Jedem in unmittelbarer Erinnerung sind, um statt dessen noch einen kurzen Seitenblick auf die Entwicklung der ästhetischen Ironie bei den Römern zu werfen.

Nach der Seite des Phantasie- und Gemüthslebens erscheint das Römerthum überhaupt als eine Ironie auf die antike Schönheitswelt; seine Götter sind keine aus der eignen Empfindung und Anschauung geschöpfte Originale, sondern der ganze römische Olymp stellt sich lediglich als ein aus den düstern Gestalten des etruskischen Kultus und den heitern Gebilden der hellenischen Götterwelt nur äußerlich verbundenen Komplex religiöser Typen dar, welche im tiefsten Grunde nur in ihrer Beziehung zum Staate eine Wahrheit besitzen. Dadurch wird nothwendig der Glaube zum Aberglauben: die poetisch-religiöse Stimmung verhärtet sich zu prosaischer Kultuspflicht, und die phantasievolle Lebendigkeit des hellenischen Götterideals verflüchtigt sich in frostig-allegorische Bedeutsamkeit. Denn da die alten Religionen eine eminent lokale Bedeutung hatten, so mußte durch die Verpflanzung ihrer Typen auf einen fremden Boden — und die

Römer suchten nicht blos etrurische und hellenische, sondern auch ägyptische, ja alle Gottheiten der eroberten Länder bei sich zu akklimatisiren, in der Meinung, dadurch zugleich deren staatliche Abhängigkeit zu besiegeln — dies römische Pantheon zu einem bloßen Konglomerat von Symbolen der Weltherrschaft verknöchern. Abgesehen von dem auf abergläubischer Furcht beruhenden Kultus besaßen und verehrten die Römer ihre Götter wie ein Gemäldesammler die Werke berühmter Meister, die aus der lebendigen Schöpfungskraft eines ihm unverständlichen fremden Genius entsprungen sind. Aus derselben Quelle stammte auch ihre Kunst und die Sucht, aus allen Ländern, namentlich Hellas, Tausende von Kunstwerken nach Rom zu schleppen. Nur in der Architektur, dieser auf der künstlerischen Verwerthung rein praktischer Zwecke beruhenden Kunst, zeigen sie sich original, in allen andern Künsten erheben sie sich kaum zu einer höheren Stufe als zu der einer mehr oder weniger frostigen Nachahmung der Griechen.

An diesem Punkte angekommen, müssen wir aber in der Entidealisirung, worin an sich schon ein ironisches Moment gegen die antike Idealwelt liegt, zwei verschiedene Seiten unterscheiden. Auf der einen erscheint das künstlerische Subjekt, herausgerissen wie es ist aus der lebendigen Einheit mit der Natur, in sich reflektirt und über sich und seine Stellung zur Außenwelt reflektirend, was ihm, wie wir an Horaz und besonders den Idyllendichtern sehen, einen fast modern-sentimentalen Anstrich verleiht; auf der andern verdichtet sich die Subjektivität in ihren leidenschaftlichen Regungen zu einer ebenfalls reflektirten und dadurch raffinirten Lüsternheit, welche — im Gegensatz zu der unbefangenen Sinnlichkeit der edlen Antike — durchaus frivol ist. Mit beiden Seiten ist, immer aus der Reflexion stammend, eine Absichtlichkeit und Künstelei verbunden, die selbst dem hervorragenden Talent den Stempel des Gemachten und Frostigen ausdrückt. Daß sich schließlich daraus für den Geist das Bedürfniß entwickelt, zu dem ganzen Inhalt überhaupt als einem an sich unwahren eine ironische Stellung einzunehmen, ist eigentlich selbstverständlich; daß aber gerade in dieser negativen Wendung die römischen Dichter

ihr Bestes leisten und am wenigsten als bloße Nachahmer erscheinen, während das ernste Drama den allerniedrigsten Standpunkt einnahm und nur hellenische Mythen behandelte: dies liefert aufs Neue den Beweis ihrer ursprünglichen Poesielosigkeit; die römischen Satiriker, Epigrammatiker und Komödiendichter besitzen daher allein, ebenso wie die Architekten in der bildenden Kunst, eine gewisse Originalität. Wenigstens gilt dies von ihrer späteren Ausbildung, denn ihr Ursprung basirt allerdings theils auf etrurischen Elementen wie die „Fescenninen" und „Atellaneen", welche in improvisirten Witzeleien und dialogisirten Possen bestanden, die bei öffentlichen Volksfesten producirt wurden, theils auf griechischen Traditionen, wie z. B. die Komödien des Plautus und Terenz als Nachbildungen Menandrischer Stücke zu betrachten sind. Es bildeten sich sogar, ähnlich wie der moderne Hanswurst und ähnliche Figuren, bestimmte Typen aus, z. B. der Maccus, der privilegirte Narr in den Volksstücken, der Pappus oder Bucco, eine Art politischer Karikatur, und ähnliche mehr. Mit diesen flüchtigen Andeutungen müssen wir uns hier begnügen. (Schluß folgt.)

Psychophysische Fragen und Bedenken.

Von

H. Ulrici.

(Mit Beziehung auf die Schrift: In Sachen der Psychophysik. Von Gustav Theodor Fechner. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1877.)

Diese für den Psychologen höchst interessante Schrift ist ein neuer Beweis für die Kurzlebigkeit, Unsicherheit und Unzuverlässigkeit der naturwissenschaftlichen, insbesondre der physiologischen Theoreme. Nachdem Fechner's allbekanntes und mit Recht berühmtes Werk: „Die Elemente der Psychophysik", Leipzig, 1860 erschienen war, glaubten die Psychologen und freuten sich denkbarlichst, an den experimentell festgestellten Thatsachen und den aus ihnen sich ergebenden Consequenzen und Gesetzen sichere Grundlagen für eine nähere Bestimmung des Verhältnisses

zwischen Nervenreiz und Empfindung und damit für den weiteren Ausbau des ersten Haupttheils der Psychologie, der Lehre von den Empfindungen, gewonnen zu haben. Aber siehe da — kaum waren fünf Jahre vergangen, so erschienen nach einander circa ein Dutzend Schriften von bekannten und unbekannten, berühmten und unberühmten Physiologen, welche Fechner's Theorie — der er den Namen der Psychophysik gegeben hatte — theils principiell bestritten, theils in einzelnen Punkten für falsch oder unhaltbar erklärten. Die Psychophysik ist also von der Höhe einer neuen wissenschaftlichen Disciplin zu einer Streitfrage herabgesunken, die erst noch der definitiven Entscheidung harrt!

In der obengenannten Schrift vertheidigt Fechner seine Lehre gegen diese verschiedenen Angriffe. Von einem Manne wie Fechner, der, einer der wenigen Denker unter den Naturforschern, an Schärfe, Weite und Tiefe des Blicks die meisten Physiologen und physiologischen Psychologen übertreffen dürfte, war zu erwarten, daß er im Allgemeinen, in den Hauptpunkten richtig gesehen und geurtheilt haben würde. Die Schrift bestätigt diese Erwartung: die wesentlichen, psychologisch bedeutenden Ergebnisse seiner Untersuchungen bleiben stehen; in Nebenpunkten wird seine Theorie sich modificiren oder auf Gültigkeit verzichten müssen. Aber diese Punkte, — z. B. ob sich auf die psychophysischen Ergebnisse die Mathematik anwenden läßt und wie eventuell die mathematischen Formeln zu fassen seyen, oder wie hoch die experimentalen Fehler in diesem oder jenem Falle zu veranschlagen seyen ꝛc. — sind nur für die Physiologie von Bedeutung, philosophisch sind sie unerheblich. Denn die Philosophie hat weder naturwissenschaftliche Thatsachen auf- und festzustellen, noch die naturwissenschaftlich angenommenen Gesetze zu rectificiren, noch auch die Grund- und Leitbegriffe der einzelnen Naturwissenschaften unter einen höchsten Allgemeinbegriff unterzubringen, sondern die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung von den letzten und höchsten Principien, den Gesetzen und Normen unsres Denkens aus, zu prüfen, zu verstehen und zu erklären. Das ist den

Naturwissenschaften gegenüber ihre, freilich nie vollkommen zu lösende, aber auch nie fallen zu lassende Aufgabe. — Dazu kommt, daß Fechner's Gegner nur darin einig sind, und auch da nicht einmal durchgängig, wo sie ihm widersprechen; ihre eignen positiven Aufstellungen dagegen weichen nicht nur von den Fechner'schen, sondern auch von einander so weit ab, daß an eine Einigung kaum zu denken ist, und daß daher Fechner wahrscheinlich Recht behalten wird, wenn er seine Abhandlung mit dem „Nachwort" schließt: „Der babylonische Thurm wurde nicht vollendet, weil die Werkleute sich nicht verständigen konnten, wie sie ihn bauen sollten; mein psychophysisches Bauwerk dürfte bestehen bleiben, weil die Werkleute sich nicht werden verständigen können, wie sie es einreißen sollen" (S. 215).

Da ich nicht voraussetzen kann, daß jene Hauptpunkte der Fechner'schen Psychophysik, die meines Erachtens unanfechtbar sind und auf die es vorzugsweise ankommt, allen meinen Lesern gegenwärtig seyn dürften, so stelle ich sie kurz zusammen. Im Allgemeinen erhöht sich, wie Jeder täglich selbst beobachten kann, die Stärke (Intensität) unsrer Sinnesempfindungen mehr und mehr mit der Verstärkung des äußern Reizes, den unsre Nerven erfahren: die Empfindung der Helligkeit, des Schalles und Klanges, des Drucks wächst mit dem Anwachsen der Licht-, Schall- und Druckstärke, — allerdings nur bis auf einen gewissen Punkt, bis zur Ueberreizung der Nerven, mit deren Eintreten Blendung, Taubheit, Schmerz die Sinnesempfindung unterdrückt, aber bis zu diesem Punkte in steigendem Maaße. Die wenigen Ausnahmen, die es von dieser Regel gibt, — daß z. B. ein schwacher, aber sehr hoher Ton uns stärker erscheint als ein an sich stärkerer, aber tiefer, und daß die leise Berührung des Kitzelns viel empfindlicher wirkt als ein entschiedener Druck — bestätigen insofern die Regel, als ihre Zahl nur eine sehr geringe ist.*) Genaue Beobachtungen und Messungen haben nun aber

*) Meines Erachtens erklären sich die angeführten beiden Beispiele daraus, daß sehr hohe Töne, die in der Natur nicht leicht vorkommen, durch die außerordentlich raschen und kurzen Schwingungen, in die sie den Gehörnerven

gezeigt, daß der äußere Nervenreiz ein bestimmtes Maaß der Stärke erreicht haben und bis zu welchem Punkte er anwachsen muß, um eine merkbare (uns zum Bewußtseyn kommende) Empfindung hervorzurufen, daß also ein zu geringer, dieß Maaß nicht erreichender Nervenreiz unbemerkt an uns vorübergeht. An der Stirn, den Schläfen, den Augenlidern, dem Rücken der Hand beginnt schon ein Gewicht von nur $1-2/_{500}$ Gramm sich zwar nur sehr schwach, aber doch bemerklich zu machen; bei andern Theilen der Haut (wo die Nervenfasern sparsamer vertheilt sind) muß das Gewicht bis c. zu $1/_{80}$ Gramm erhöht werden, wenn die Druckempfindung hervortreten soll. Im Gebiete der Gehörsperceptionen hat sich ergeben, daß der Schall eines 1 Milligramm schweren Korkkügelchens, welches aus einer Höhe von 1 Millimeter auf eine Glasplatte herabfällt, noch eben hörbar ist, wenn das Ohr vom Mittelpunkt der Schallplatte in horizontaler Richtung 55 mm., in vertikaler 75 mm., in geradliniger Richtung 91 mm. entfernt ist. Die Hörbarkeit oder richtiger Bemerkbarkeit der Tonhöhe bewegt sich (nach Helmholtz) zwischen 32 (resp. 16) und c. 38000 Schwingungen des tönenden Körpers in der Secunde: wird jene Zahl nicht erreicht, diese dagegen überstiegen, so hören wir nichts. — Bei den Gesichtsempfindungen kann zwar der Nachweis, daß es einer bestimmten Stärke des Lichtreizes bedürfe, um eine Lichtempfindung zu erwecken, nicht direct geführt werden, weil das Auge, wahrscheinlich infolge innerer Reize, stets Licht- [oder richtiger Gesichts-] Empfindungen hat (wie das s. g. Augenschwarz, d. h. das Schwarz, das wir im stockfinstern Zimmer bei geschlossenen Augen doch vor Augen

versetzen, ein leises Schmerzgefühl mit sich führen, welches zwar so schwach ist, daß wir es von der Sinnesempfindung nicht (wie z. B. beim Quietschen) zu unterscheiden vermögen, und das uns daher nicht als Schmerzgefühl zum Bewußtseyn kommt, wohl aber den Ton bemerklicher macht und daher ihn stärker erscheinen läßt als er ist. Aehnlich verhält es sich mit dem zweiten Falle. Nur beruht hier die stärkere Empfindlichkeit darauf, daß das Kitzeln eine Verstärkung des Lustgefühls ist, welches ein sanftes Streicheln unsrer Haut hervorruft, und daß dieß Lustgefühl die Merklichkeit der Tastempfindung in ähnlicher Art verstärkt wie dort das Schmerzgefühl die der Tonempfindung.

haben, beweist und auf andre Weise nachgewiesen werden kann), Lichtempfindungen, zu denen der äußere Lichtreiz nur „einen Zuschuß" gibt. Da aber jeder äußere Lichtreiz um c. $^1/_{100}$ seiner ursprünglichen Intensität erhöht werden muß, wenn die Erhöhung der Helligkeit bemerkt werden soll, so läßt sich annehmen, daß der äußere Zuschuß zu dem innern Lichtreiz ebenfalls $^1/_{100}$ der Stärke des letzteren wird betragen müssen, um bemerkbar zu werden. Was die verschiedenen Farben betrifft, — die in ähnlicher Art nur Modificationen des Lichts wie die tiefen und hohen Töne Modificationen des Schalls sind, — so haben bekanntlich die rothen Strahlen die langsamsten Schwingungen, entsprechen also den tiefen noch hörbaren Tönen. Die Unfähigkeit ultrarothe Strahlen wahrzunehmen, scheint mithin nur daraus erklärt werden zu können, daß deren Schwingungen zu langsam sind und daher von den Augenmedien absorbirt werden (wie Brücke meint, oder, wie sich ebenso wohl annehmen ließe, daß sie, analog den zu langsamen Schallschwingungen, den Augennerven zu schwach afficiren, um eine merkbare Empfindung hervorzurufen). Die violetten Strahlen, welche das andre Ende des Spectrums bilden, haben bekanntlich die schnellsten Schwingungen, und da wir jenseits ihrer keine Farbe mehr wahrnehmen, so entsprechen sie den höchsten noch hörbaren Tönen. Künstlich indeß lassen sich die ultravioletten Strahlen bemerkbar machen, wie neuerdings erwiesen worden, indem sie bei völliger Isolirung durch Ausschließung alles übrigen Lichts sichtbar werden. Und somit hat sich ergeben, daß die ultravioletten Strahlen nur darum nicht wahrgenommen werden, weil die von ihnen erregte Empfindung gegenüber den starken intensiven Farbenstrahlen des sichtbaren Spectrums zu schwach ist und daher für sich nicht zum Bewußtseyn gelangen kann. Auch die Amplitüde der Aetherschwingungen, von der die Intensität der Lichtstrahlen abhängt, muß also ein gewisses Maaß erreichen und darf eine gewisse Gränze nicht übersteigen, wenn eine Farbenperception entstehen soll.

Muß sonach jeder Nervenreiz einen bestimmten Grad der

Stärke besitzen, wenn die Empfindung, die er vermittelt, bemerklich werden soll, so erscheint es meines Erachtens nur als natürliche Consequenz, daß auch der Unterschied zwischen der Stärke zweier gleichartiger Sinneseindrücke einen bestimmten Höhegrad erreichen muß, um als Unterschied sich bemerklich zu machen. Mit andern Worten, die Stärke einer gegebenen (bewußten) Empfindung, z. B. des Drucks eines Gewichts, muß bis zu einem bestimmten Punkt (durch Zulegung von Gewichten) gesteigert werden, wenn die Erhöhung des Drucks als solche, die Verstärkung der Empfindung als Verstärkung bemerkbar werden soll. Das entspricht, meine ich, den angeführten Bedingungen der Entstehung der (merkbaren) Empfindung überhaupt. Denn die verstärkte Empfindung ist ja insofern eine andre, neue, als sie eben durch ihre größere Stärke von der schwächeren unterschieden ist. Auch ihre Entstehung wird daher einen bestimmten Höhegrad der Verstärkung erfordern; und wird dieß Maaß nicht erreicht, so bleibt der Unterschied unbemerkbar. Daraus ergibt sich als weitere natürliche Consequenz, daß das Maaß, von welchem die Bemerkbarkeit der Verstärkung einer Empfindung abhängt, nach dem Stärkegrade der gegebenen Empfindung sich richten wird, also bestimmt erscheinen wird durch das quantitative Verhältniß, welches zwischen der Stärke der gegebenen Empfindung (des gegebenen sie bedingenden Nervenreizes) und dem Höhegrade des ihr zuwachsenden Nervenreizes besteht. Haben wir also z. B. eine Druckempfindung und wollen sie durch Erhöhung des Drucks merklich verstärken, so gibt es nicht ein bestimmtes für alle Fälle identisches Gewicht, durch dessen Hinzufügung die Erhöhung des Drucks bemerkbar würde, sondern je geringer der vorhandene Druck und je schwächer somit die gegebene Druckempfindung ist, eine desto geringere Verstärkung (ein desto kleineres Zusatzgewicht) genügt, um den Unterschied bemerklich zu machen, je größer der vorhandene Druck, desto größer muß das Zusatzgewicht seyn, wenn die Verstärkung des Drucks bemerkt werden soll.

Das ist das wichtige Gesetz, das Fechner nach dem Vorgange E. H. Weber's für die drei höheren Sinne festgestellt hat und das unangefochten und unanfechtbar bestehen bleibt. Auch das relative Maaß, bis zu welchem die Stärke einer Sinnesempfindung erhöht werden muß, wenn der Unterschied derselben von ihrer früheren Stärke bemerkbar werden soll, hat er im Allgemeinen richtig ermittelt. Gleichwohl sind ihm nicht unbedeutende Einwände entgegengehalten worden. Zunächst wegen der „experimentalen" Abweichungen vom Weber'schen Gesetze, die Aubert, Delboeuf, Hering, Langen gefunden haben. Ich lasse diesen Einwand dahingestellt seyn, theils weil ich mir über die Berechtigung desselben (die mir sehr gering zu seyn scheint) kein Urtheil anmaßen darf, theils weil meines Erachtens solche (überall unvermeidliche) experimentale Differenzen die Geltung eines Gesetzes im Allgemeinen nicht erschüttern. Auch den „teleologischen" Einwand Hering's — daß „wenn zwischen den Dingen und Ereignissen der Außenwelt und denen unsrer Innenwelt keine Proportionalität bestände, die Seele nicht im Stande seyn würde, die Verhältnisse der Außenwelt richtig aufzufassen" — übergehe ich, theils weil die Teleologie kein Recht hat, gegen feststehende Thatsachen Einwendungen zu erheben, theils weil meines Erachtens Fechner mit Recht erwidert, daß, obwohl factisch allerdings keine Proportionalität zwischen Reizen und Empfindungen, Reizänderungen und Empfindungsänderungen bestehe, die Teleologie doch damit auszukommen wisse. Dagegen fallen meines Erachtens die Einwände, die Fechner „aprioristische" nennt, die aber im Grunde einfach logischer Natur sind, so schwer in's Gewicht, daß sie eine eingehende Erörterung fordern.

Hering bemerkt: „Eine Proportionalität zwischen Ursache und Wirkung, Wirkendem und Gewirktem ist uns von vornherein verständlich, ein verwickelteres Gesetz zwischen beiden aber schwer begreiflich besonders dann, wenn, wie in diesem Fall, Wirkendes und Gewirktes unmittelbar und nicht durch Zwischenglieder von einander abhängen. Eine solche unmittelbare Abhängigkeit besteht aber zwischen psychischen und psychophysischen

Processen; denn wir bezeichnen als letztere ausschließlich jene leiblichen Processe, mit welchen der psychische Vorgang unmittelbar gegeben ist. Dieß Alles gilt schon dann, wenn man Leib und Seele als zwei verschiedene Wesen einander gegenüberstellt, wie viel mehr aber dann, wenn, wie Fechner annimmt, Wirkendes und Gewirktes, psychophysischer und psychischer Proceß im Grunde Ein- und Dasselbe sind, nur zwei Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens" (Psychophysische Untersuchungen, S. 21). Dasselbe nur schärfer ausgedrückt behauptet Classen, wenn er sagt: „Wäre die [bewußte] Empfindung nichts als Function der Nervensubstanz, so wäre es nicht zu begreifen, wie eine Steigerung des Reizes nicht constant eine entsprechende Steigerung der Empfindung hervorrufen sollte" (Zur Physiologie des Gesichtssinnes, S. 17). Auch Ueberhorst bestreitet den Fechner'schen Satz, daß „die Disproportionalität zwischen Nervenerregung und Empfindung nach der wesentlichen Verschiedenheit zwischen physischem und psychischem Gebiete sehr wohl denkbar sey" (Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung, S. 90). Und ebenso meint E. Mach, „daß da die Nervenerregung und die Empfindung unabänderlich parallel mit einander gehen, sie auch nicht wohl anders als einander proportional seyn können" (Vorträge über Psychophysik, II, S. 11). —

Um die Frage und die Discussion derselben zwischen Fechner und seinen Gegnern zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß das Weber'sche Gesetz nicht die Empfindung rein als solche, sondern die merkliche Empfindung und den merklichen Stärkeunterschied zweier gleichartiger Empfindungen betrifft. Das Gesetz behauptet, 1) daß eine Nervenreizung einen bestimmten Grad der Stärke (Intensität) erreicht haben muß, wenn überhaupt eine merkliche Empfindung entstehen soll; es behauptet 2) daß auch der Stärkeunterschied zweier Empfindungen oder (was dasselbe ist) die Verstärkung, resp. Abschwächung einer Empfindung einen bestimmten Höhegrad haben muß, um als Unterschied bemerkbar zu werden. Diese Bedingungen, von denen die Merklichkeit einer Em-

pfindung und resp. ihres Stärkeunterschieds abhängt, besagen aber, daß nur wenn sie erfüllt sind, dasjenige was wir eine Empfindung nennen uns zum Bewußtseyn komme: eine merkliche (bemerkte) Empfindung ist eben derjenige Inhalt unsres Bewußtseyns, den wir mit dem Wort Empfindung bezeichnen. Es fragt sich also, ob es Empfindungen gibt, die uns nicht zum Bewußtseyn kommen, oder ob nur diejenige Nervenreizung, resp. psychische Affection, deren wir uns bewußt werden, für eine Empfindung gelten könne, — ob also ein Unterschied zwischen einer Empfindung rein als solcher und einer merklichen (bewußten) Empfindung zu machen sey oder nicht. Leider ist weder Fechner noch einer seiner Gegner (Ueberhorst ausgenommen) auf die Erörterung dieser Frage eingegangen. Daraus aber hat sich eine gewisse Unklarheit über die ganze Discussion verbreitet. Fechner wenigstens verwechselt häufig die noch unbewußte (unmerkliche) Nervenreizung und deren psychischen Erfolg mit der bewußten (merklichen) Empfindung, indem er jene wie diese mit demselben Worte als Empfindung bezeichnet. So sagt er S. 89: „In der That, wenn die Empfindung γ merkliche Werthe für das Bewußtseyn erst mit Uebersteigen eines gewissen Reizwerthes b (oder der dadurch ausgelösten psychophysischen Thätigkeit) gewinnt und in functioneller Abhängigkeit von dem Grade dieses Uebersteigens selbst steigt, so ist selbstverständlich, daß, so lange b nicht erreicht ist, etwas an dem Zustandekommen der Empfindung fehlt." Hier ist γ offenbar eine Nervenreizung, die, so lange sie den Reizwerth b noch nicht erreicht oder überstiegen hat, unmerklich (ohne merklichen Werth für das Bewußtseyn) ist und bleibt. Gleichwohl bezeichnet sie Fechner ebenfalls als Empfindung, und verfällt damit dem, wenigstens scheinbaren, Widerspruch, daß er zugleich behauptet, es fehle dieser vorhandenen Empfindung „etwas an ihrem Zustandekommen". Die „negativen Empfindungswerthe unter der Schwelle des Bewußtseyns", deren Annahme er für unvermeidlich erklärt, bezeichnen offenbar nur mit einem andern Namen eben jene „Empfindungen", die er in der angeführten Stelle mit

dem Buchstaben γ kennzeichnet, Empfindungen, die „unter" der s. g. Schwelle des Bewußtseyns stehen, d. h. nicht sie zu überschreiten und damit in's Bewußtseyn zu gelangen vermögen, weil sie einen gewissen Reizwerth noch nicht überstiegen haben. Danach scheint es, als ob er Empfindungen annehme und als Empfindungen gelten lasse, von denen wir kein Bewußtseyn haben. Gleichwohl leugnet er S. 96 ausdrücklich „das Daseyn positiver Empfindungen unter der Schwelle", die Langer annimmt und als „kleine Empfindungen" bezeichnet, „die zu klein seyen, um direct in's Bewußtseyn zu treten". Damit will er zwar nicht schlechtweg das Daseyn unbewußter Empfindungen bestritten haben, will sie aber nur als „negative oder unvollständige" Empfindungen bezeichnet wissen, d. h. als Empfindungen, die im Grunde keine sind. Denn ausdrücklich erklärt er, man dürfe mit Recht sagen, „daß man keine Empfindung habe, wenn man von solcher absolut nichts bemerken könne, trotz dem, daß ein einfacher Reiz dazu da sey". Das kann man zwar wohl sagen; aber wenn es doch (durch Schluß und Folgerung) feststeht, daß ein einfacher Reiz die Bedingung der Entstehung der Empfindung ist, obwohl wir von ihm absolut nichts bemerken, so fragt es sich doch, ob nicht auch Empfindungen da seyn können, von denen wir nichts bemerken. Es ist zwar allerdings — wie er mit Recht urgirt — „fundamentale psychophysische Thatsache, daß ich bei Reflexion auf ein gegebenes Empfindungsgebiet von einer Empfindung nichts bemerken kann, wenn der Reiz zu klein ist, und von einer Unterschiedsempfindung nichts bemerken kann, wenn der Reizunterschied zu klein ist" (S. 99). Das steht thatsächlich vollkommen fest. Aber daraus, daß ich von einer Empfindung nichts „bemerke", folgt nicht, daß sie gar nicht vorhanden sey; im Gegentheil, ihr Daseyn — als unbemerkte, resp. unbemerkbare Empfindung — muß nothwendig vorausgesetzt werden, wenn überhaupt von ihr die Rede seyn soll, da es sich ja von selbst versteht, daß eine gar nicht vorhandene Empfindung auch nicht bemerkt und weder als bemerkbar noch als unbemerkbar bezeichnet werden kann.

Jedenfalls ist Fechner's Vertheidigung seiner Position ungültig und unanwendbar bei den „Unterschiedsempfindungen". Hier ist eine Empfindung, z. B. die Empfindung eines Drucks, merklich und bemerkt vorhanden, also eine positive, vollständige Empfindung gegeben; und doch wird die Verstärkung des Drucks wiederum nicht eher bemerkt als bis sie einen bestimmten Höhegrad erreicht hat. Hier also fehlt jede Erklärung, warum bei der Merklichkeit und Bemerktheit der Druckempfindung selbst nicht auch jede Verstärkung derselben sofort bemerkt, sondern wiederum erst nachdem sie ein bestimmtes Stärkemaaß überstiegen hat, bemerkbar wird.

Dazu kommt eine ganze Reihe von Thatsachen, welche meines Erachtens beweisen, daß wir positive, vollständige Empfindungen haben können, ohne uns ihrer bewußt zu seyn. Ich meine die bekannten Fälle, in denen uns sehr starke Sinneseindrücke, welche für gewöhnlich uns nicht entgehen, unbemerkt bleiben, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf ein andres Object (sey es Ding oder Gedanke) concentrirt haben, und in denen umgekehrt sehr schwache Sinneseindrücke, die uns bisher entgangen sind, von uns bemerkt werden, wenn unsre Aufmerksamkeit auf sie gelenkt wird. Diesem Einwand gegenüber sucht Fechner in den „Elementen der Psychophysik" seine Ansicht zu retten durch die Annahme, daß die Aufmerksamkeit schwache Sinneseindrücke verstärke und so die Bemerkbarkeit derselben bewirke, daß also eine an sich nur negative oder unvollständige Empfindung durch die Aufmerksamkeit zu einer positiven vollständigen werde. Allein dem widerspricht, wie er jetzt selbst anerkennt, die Thatsache, „daß z. B. ein Grau oder Weiß nicht heller, ein Schall nicht lauter erscheint, wenn wir eine verstärkte Aufmerksamkeit darauf richten; wir fühlen eben nur unsre Aufmerksamkeit verstärkt. Aber seltsam -- fügt er selbst hinzu — während so der Grad der Aufmerksamkeit einflußlos auf die Stärke des Phänomens erscheint, entschwindet dasselbe ganz dem Bewußtseyn, wenn sich die Aufmerksamkeit gar nicht darauf richtet" (S. 86). Daraus folgt, denke ich, daß die psychische

oder psychophysische Thätigkeit der Aufmerksamkeit eine Bedingung des Bewußt- oder Bemerktwerdens der Empfindungen ist, die von der Empfindung und deren Stärke unabhängig erscheint. Aber anstatt diesen Schluß zu ziehen und demgemäß zu erörtern, worin diese Bedingung, diese Thätigkeit bestehe, erklärt Fechner: „Die Aufmerksamkeit ist ein allgemeines psychisches Phänomen, d. h. welches in jedem Sinnes- wie höherem geistigen Gebiete in's Spiel tritt, und welchem, wenn man eine durchgebildete Psychophysik verlangt, auch eine entsprechend-allgemeine psychophysische Thätigkeit unterzulegen ist. Diese allgemeine Thätigkeit aber wird durch Thätigkeiten von specialer Natur, woran die specialen psychischen Phänomene hängen, mit bestimmt, und das Totalbewußtseyn, was bei Auffassung eines Sonderphänomens in's Spiel kommt, ist durch die Zusammensetzung von beiden bestimmt." Nicht nur dieses Totalbewußtseyn, „an welchem die Aufmerksamkeit wesentlich Antheil hat", soll dann seine „Schwelle" haben, sondern auch „die besondre Thätigkeit, an welcher das Specialphänomen hängt, hat eine davon unterscheidbare Schwelle (Specialschwelle)". Und aus dem Verhalten dieser beiden Schwellen zu einander soll dann das „seltsame" Verhalten der Aufmerksamkeit gegenüber den Sinnesempfindungen sich erklären lassen. Die Erklärung leidet offenbar an Unklarheit. Wir erfahren nicht nur nicht, was unter dem Totalbewußtseyn zu verstehen sey, was sein Inhalt sey und wie es zu Stande komme, sondern Fechner sagt uns auch nicht, worin die allgemeine psychische und psychophysische Thätigkeit der Aufmerksamkeit bestehe, wie und wodurch sie einerseits bewirke, daß eine schwache Empfindung bemerkbar wird, und andrerseits die Wirkung haben könne, daß eine starke Empfindung unbemerkt bleibt. Nur so viel ergibt sich aus Fechner's Erörterung, daß, da die Empfindung, auch nachdem sie ihre Specialschwelle überstiegen hat, doch nur dann bemerkt wird, wenn die am Totalbewußtseyn wesentlich betheiligte Aufmerksamkeit irgendwie mitwirkt, das Bewußtwerden der Empfindungen nicht bloß von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Empfindungen selbst abhängig gemacht werden kann.

Aber nicht nur Fechner, sondern auch seine Gegner beachten nicht den bedeutsamen Unterschied, der sonach zwischen der Empfindung als solcher und der merklichen, resp. bemerkten Empfindung zu machen ist. Daher vermögen sie denn auch die Schwierigkeiten, die sie gegen Fechner's Theorie erhoben, ihrerseits so wenig zu lösen wie Fechner. Es ist vollkommen richtig, daß, wie Hering bemerkt, ein verwickeltes Gesetz der Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung oder gar eine Disproportionalität zwischen beiden schwer begreiflich ist besonders da, wo eine „unmittelbare Abhängigkeit" beider von einander besteht. Aber daraus folgt meines Erachtens nur, daß die „Voraussetzung" einer solchen „unmittelbaren" Abhängigkeit zwischen dem psychophysischen und dem psychischen Processe, d. h. zwischen der Empfindung und dem Bewußtwerden derselben, aufgegeben werden muß, zumal da sie ja auch den Thatsachen widerspricht, indem das Bewußtwerden der Empfindung nicht bloß von ihr und ihrer Beschaffenheit (der Stärke des Nervenreizes), sondern auch von der Aufmerksamkeit und deren Verhalten abhängt. Ebenso unbestreitbar ist Classen's Behauptung, daß wenn man die Empfindung nur für eine Function der Nervensubstanz erachte, es nicht zu begreifen sey, wie eine Steigerung des Reizes nicht constant eine entsprechende Steigerung der Empfindung hervorrufen sollte. Aber daraus folgt wiederum nur, daß die Empfindung nicht für eine bloße Function der Nervensubstanz erachtet werden kann.

Neben diesen logischen Schwierigkeiten werden von den Gegnern Fechner's noch einige Thatsachen hervorgehoben, die insofern Schwierigkeit machen, als sie Abweichungen von dem Weber'schen Gesetze involviren und diese von Fechner's Theorie aus sich nicht erklären lassen. Ich werde nachweisen, daß nicht nur jene logischen, sondern auch diese thatsächlichen Discrepanzen sich lösen lassen, wenn man annimmt, daß das Bewußtwerden der Empfindungen nicht bloß von ihnen und ihrer Beschaffenheit, sondern noch außerdem von einem besondern psychischen Acte abhängt, oder was dasselbe ist, daß dieser Act hinzutreten muß, wenn das Daseyn und resp. die Beschaffenheit einer Em-

pfindung bemerkt werden soll. Zu dieser Annahme führt nicht nur, wie schon bemerkt, das „Phänomen" der Aufmerksamkeit, sondern außerdem eine ganze Reihe von Thatsachen meines Erachtens mit einer so eindringlichen Nothwendigkeit hin, daß die Annahme über das Niveau einer bloßen Voraussetzung erhoben wird. Auf eine dieser Thatsachen — die übrigens Fechner zum größten Theil selbst erwähnt – habe ich bereits oben hingewiesen, nämlich daß wir die ultravioletten Strahlen des Spectrums nur bemerken, wenn sie allein, unter Ausschluß aller andern Strahlen unser Auge treffen. Ebenso sehen wir die Sterne nur bei Nacht unter Ausschluß des Sonnenlichts, bei Tage sind sie schlechthin unwahrnehmbar. Und aus demselben Grunde hören wir das Ticken einer Uhr, den Luftzug im Kamin, überhaupt leise Geräusche nur in der Stille der Nacht, während wir im Straßenlärm oder in einem Maschinenhause kaum unsre eignen Worte vernehmen. Wird zu dem Gewicht von 1 Centner, den wir tragen, noch 1 Loth zugelegt, so bemerken wir von der Erhöhung des Gewichts schlechthin nichts, wohl aber, wenn dasselbe Loth zu einem Lothgewicht, das wir in der Hand halten, hinzugefügt wird. — In allen diesen Fällen kann der Grund, warum wir dieselbe Sache bald bemerken, bald nicht bemerken, offenbar nicht in dem Vorgange selbst liegen. Denn die Uhr pickt bei Tage so laut wie bei Nacht; die Sterne strahlen bei Tage wie bei Nacht mit demselben Glanze; das Loth hat und behält dieselbe Schwere, ob es zu einem großen oder kleinen Gewicht hinzugethan wird. Der Grund kann aber auch nicht auf unserm Empfindungsvermögen beruhen, weder auf der Beschaffenheit oder einer verschiedenartigen Erregung unsrer Sinnesnerven, noch auf dem psychophysischen Processe, durch den die Nervenerregung auf die Seele übertragen oder aus einem leiblichen Vorgang zu einem psychischen Phänomen wird. Denn die Strahlen der Sterne fallen auf die Netzhaut in derselben Stärke, derselben Geschwindigkeit und Richtung auf dieselbe Stelle bei Nacht wie bei Tage; die Schallwellen, welche die Bewegung des Uhrwerks erzeugt, treffen unser Ohr in genau

derselben Weise, Stärke ꝛc. bei völliger Stille wie bei lärmendem Geräusch, u. s. w. Und da bei Nacht auf die Nervenerregung eine Empfindung erfolgt, deren wir uns auch bewußt werden, so müssen wir nothwendig annehmen, daß die Empfindung, obwohl wir bei Tage nichts von ihr bemerken, doch auch bei Tage thatsächlich eintritt. Denn die Umstände, die Erregung und Erregbarkeit der Nerven, die Empfindungsfähigkeit (Sensibilität) der Seele ꝛc., sind ja bei Tage wie bei Nacht schlechthin dieselben. Und folglich muß der Grund, warum in dem einen Falle die vorhandene Empfindung von uns bemerkt wird, im andern dagegen unbemerkt und unbemerkbar bleibt, wo anders als in dem Entstehungsvorgange der Empfindung liegen. Wir müssen nothwendig annehmen, daß zu dem physischen und psychophysischen Processe noch ein Factor hinzutreten muß, von dessen Mitwirkung und Wirkungsweise es abhängt, ob und welchergestalt eine vorhandene Empfindung uns zum Bewußtseyn komme.

Zu demselben Ergebniß führen jene überraschenden Fälle, in denen unter Umständen eine bemerkte Empfindung unmerklich wird, die Bemerkbarkeit schwindet oder in Unmerklichkeit übergeht. Wenn ein tönender Körper sich mehr und mehr entfernt, so wird der Ton immer schwächer, immer schwerer vernehmbar, und schließlich percipiren wir nichts mehr von ihm. „Stellt man zwei Lampen neben einander und vor sie einen schattengebenden Körper, so gibt jede der beiden Lampen einen Schatten, der bloß von der andern Lampe erleuchtet ist, indeß der umgebende Grund von beiden Lampen erleuchtet ist. Schraubt man nun den Docht der einen Lampe immer tiefer herab oder entfernt sie immer weiter von dem schattengebenden Körper, so sieht man den Schatten, den sie wirft, immer schwächer werden und endlich verschwinden, ungeachtet doch noch beide Lichtquellen da sind.“ Fechner, der die Thatsache mit den obigen Worten anführt, bemerkt, er sey ganz erstaunt gewesen, als er zum ersten Mal darauf aufmerksam geworden, zwei Lichter bloß *einen* Schatten werfen zu sehen. In der That wird die Er-

scheinung Jeden überraschen. Aber im Grunde ist sie nicht erstaunlicher als die andre, die Niemand mehr überrascht, daß der sich entfernende Ton immer schwächer und schließlich unhörbar wird, obwohl der ihn erzeugende Körper forttönt, und wenn er sich wieder nähert, auch der Ton wieder hörbar wird. Ueberrascht werden wir in jenem Falle nur darum, weil wir es zu sehen meinen, daß zwei Lichter nur Einen Schatten werfen. In Wahrheit aber sehen wir das nicht, sondern wir bemerken es, — d. h. wir müssen annehmen, daß, wie die Schallwellen des tönenden Körpers auch aus der Ferne noch unser Ohr treffen, so auch die von der Schattenstelle der zweiten Lampe reflectirten Lichtstrahlen unser Auge treffen, und damit im einen wie im andern Falle eine Empfindung entsteht. Wollten wir letzteres leugnen und mit Fechner behaupten, es sey in Wahrheit keine oder nur eine negative, unvollständige Empfindung vorhanden, weil sie nicht bemerklich sey, so wäre es durchaus unbegreiflich, wie es geschehn könne, daß wir das Schwächerwerden der Empfindung zwar bemerken, aber auf einem bestimmten Punkte, nachdem nichts weiter geschehen als daß sie noch etwas schwächer geworden, die Bemerklichkeit völlig aufhöre. Nehmen wir dagegen an, daß die Bemerklichkeit nicht bloß von der Empfindung und deren Beschaffenheit, sondern noch von einem andern Factor abhänge und dessen Mitwirken an einen bestimmten Stärkegrad der Empfindung gebunden sey, so schwindet das Erstaunliche des Vorgangs: er erscheint vollkommen begreiflich und erklärlich.

In einigen Fällen gibt sich auch kund, worin der Factor bestehe, der mitwirken muß, wenn das Daseyn einer Empfindung bemerkt werden soll. Wir haben zwar bereits gesehen, daß, wie allgemein anerkannt wird, die Aufmerksamkeit dazu erforderlich ist; aber wir wissen noch nicht, was diese s. g. Aufmerksamkeit sey und wie sie wirke. Vielleicht ergibt sich aus den Fällen, die ich im Auge habe, auch auf diese Frage eine Antwort. Es existiren bekanntlich viele Dinge, die so klein sind, daß wir sie nicht wahrzunehmen vermögen, obwohl sie unzweifelhaft da sind

und auch unsre Sinnesnerven reizen, also eine, wenn auch unmerkliche Empfindung hervorrufen. Wird der erscheinende Umfang eines solchen Dinges mit Hilfe des Mikroskops vergrößert, so wird es, je größer um so leichter auch wahrnehmbar, obwohl die Empfindung als solche nicht verstärkt wird, da ja das Mikroskop die Intensität des vom Gegenstand reflectirten Lichts nicht erhöht, sondern es nur bricht. Aber auch von der unmittelbar wahrnehmbaren Größe eines Dinges gewinnen wir nur dann eine Vorstellung, so daß wir ungefähr angeben können, *wie* groß es sey, wenn wir seine Größe mit der eines andern Dinges vergleichen, d. h. von der eines andern *unterscheiden*. Wo diese Unterscheidung unmöglich ist, wie bei jenen zu kleinen Dingen oder bei einer unbegränzt erscheinenden Ausdehnung (z. B. der uns umgebenden Helligkeit oder Finsterniß), da ist auch die Größenvorstellung unmöglich. Aber auch die Farbe eines Gegenstandes ist nur wahrnehmbar, wenn wir sie von einer andern zu unterscheiden vermögen. Warum gehen bei zunehmender Dunkelheit die Farben der Dinge immer mehr in ein sie verschmelzendes Grau und dieses schließlich in Schwarz über? So lange überhaupt noch Licht auf die Gegenstände fällt, so lange, müssen wir annehmen, reflectiren sie auch diejenigen Lichtstrahlen des Spectrums, durch welche ihre erscheinende Färbung entsteht, während sie die übrigen absorbiren. Auch bei zunehmender Dunkelheit findet mithin noch diese Reflexion statt, und die reflectirten Lichtstrahlen treffen noch unser Auge und rufen eine Gesichtsempfindung hervor, aber nicht mehr die des Gelben, Rothen, Blauen ꝛc. Diese so verschiedenen Farben der Gegenstände schwinden allmälig; sie erscheinen, wenn auch noch verschieden nüancirt, alle grau, und bei völliger Dunkelheit werden sie alle gleichmäßig schwarz. Eben damit aber sehen wir überhaupt nichts mehr von den Dingen. Daraus folgt, daß das Grau nicht darum entsteht, weil die verschiedenen Farben (die reflectirten Lichtstrahlen) selbst sich ändern oder wir keine Empfindung mehr von ihnen haben, sondern weil ihre Helligkeit so schwach und damit die von ihnen

hervorgerufenen Farben-Empfindungen so unbestimmt werden, daß wir sie nicht mehr von einander zu *unterscheiden* vermögen. Eben daraus aber folgt gleich unabweislich zunächst, daß wir von der Finsterniß — die ja als Lichtlosigkeit keine Gesichtsempfindung hervorrufen kann — nichts bemerken würden, sie nicht als schwarz bezeichnen könnten, wenn wir nicht *verschiedene* Gesichtsempfindungen hätten und durch *Unterscheidung* derselben von einander uns des Unterschieds der schwarzen Farbe von der rothen ꝛc. bewußt würden. Es folgt aber auch, daß, wie wir in völliger Finsterniß, d. h. wenn schlechthin Alles schwarz erscheint, von den uns umgebenden Dingen nichts sehen, wir ebenso wenig etwas sehen würden, wenn schlechthin *Alles* roth oder gelb ꝛc. erschiene, d. h. wenn Alles nur Eine und dieselbe, schlechthin gleiche Farbe hätte. Denn ob uns Alles ununterscheidbar schwarz oder roth erschiene, kann offenbar keinen Unterschied machen. Wir sehen und bemerken also die Dinge nur, weil sie ihrerseits *verschiedene* Farben haben und wenn und soweit wir unsrerseits diese Farben — je nach dem Maaße unsres Unterscheidungsvermögens — von einander zu *unterscheiden* im Stande sind. —

Noch deutlicher sprechen für dasselbe Ergebniß zwei andre Thatsachen, die sich durch Experimente leicht constatiren lassen. Mit Aubert wird Jeder sich überzeugen, daß die Beurtheilung von reinem Grau sehr unsicher ist, indem eine Nüance nach Blau, Roth oder Gelb nicht erkannt oder falsch bestimmt wird, wenn man nicht ein gleich helles Grau zum *Vergleich* daneben hat. Und ebenso wird Jeder finden, daß er die röthliche Farbe von einem Faß Wasser, in welchem eine geringe Menge (etwa bis zu $^1/_{10}$ Gran) Carmin aufgelöst ist, gar nicht wahrzunehmen vermag; — nach Beimischung eines etwas größeren Quantums läßt sie sich zwar bemerken, aber *nur* dann, wenn wir andres, ungefärbtes Wasser daneben stellen und jenes mit diesem *vergleichen*. Fechner führt diese Thatsachen — die erste aus Aubert's Physiologie der Netzhaut S. 161, die zweite aus meiner Psychologie II, 21 — zwar an, bestreitet aber die

Folgerung, die ich daraus ziehe, daß wir sonach das Daseyn wie die Beschaffenheit einer Empfindung nur bemerken, wenn und soweit wir sie von einer andern zu unterscheiden vermögen. Er behauptet dagegen: „Diese Thatsachen beweisen doch nur, 1) daß kleine Reizdifferenzen überhaupt nicht für sich erkannt werden, wenn sie unter die Unterschiedsschwelle reichen; und 2) daß der Unterschied der Reize nach Contrastgesetzen eine relative Verstärkung und Schwächung der Componenten des Unterschieds gegen den Fall, daß der Unterschied nicht bestände, mit sich führt“ (S. 116). Allein 1) die kleinen Reizdifferenzen, die „unter“ die Unterschiedsschwelle reichen, können doch nur gefaßt werden als Differenzen, die so klein sind, daß unser Unterscheidungsvermögen nicht ausreicht um sie von einander zu unterscheiden. Fechner's Unterschiedsschwelle bezeichnet überhaupt nur das Maaß, bis zu welchem die Differenz zweier Sinneseindrücke heranreichen muß, um von unserm beschränkten Unterscheidungsvermögen unterschieden werden zu können. Denn der Unterschied zweier Objecte wird nur bemerkt und kann nur bemerkt werden, wenn wir die Objecte auf einander beziehn und von einander unterscheiden; thun wir das aus irgend einem Grunde nicht (etwa weil wir unsre unterscheidende Thätigkeit auf andre Objecte richten), oder vermögen wir es (aus dem angeführten Grunde) nicht zu thun, so bemerken wir nichts vom Unterschiede. — Und 2) was ist der „Contrast“ andres als eine besondre Art oder Form des Unterschieds? Wirkt also der Contrast irgendwie mit, um eine Empfindung bemerklich zu machen, so wirkt nothwendig auch die unterscheidende Thätigkeit mit. Das bestätigen die Thatsachen. Denn nur wenn wir ein nüancirtes Grau mit reinem Grau vergleichen, nehmen wir seine Nüancirung wahr; und nur wenn wir das röthlich gefärbte Wasser vom danebenstehenden reinen Wasser unterscheiden, bemerken wir seine röthliche Färbung: vergleichen und unterscheiden wir nicht, sondern sehen nur flüchtig hin, so bemerken wir ihre Unterschiedenheit nicht. Allein meines Erachtens kann in den angeführten Fällen von einer Contrastwirkung überhaupt nicht

die Rede seyn, wenigstens nicht in Fechner's Sinne. Denn der Contrast — das liegt in seinem Begriff — kann nicht einseitig, sondern muß auf beide Objecte, zwischen denen er besteht, wirken. Schwarz erscheint bekanntlich neben Weiß dunkler, aber auch Weiß neben Schwarz heller. Im Falle der Carminfärbung dagegen wird die bis dahin völlig unbemerkbare Röthe durch den angeblichen Contrast überhaupt erst bemerklich; nur also das gefärbte Wasser erscheint anders neben dem ungefärbten; nur auf jenes wirkt der vorausgesetzte Contrast, nicht auch auf dieses: das reine Wasser bleibt völlig unverändert. Aehnlich verhält sich das reine Grau gegenüber dem nüancirten. —

Ueberhaupt aber sind meines Erachtens die Contrasterscheinungen im Grunde durchaus unbegreiflich, wenn man sie mit Fechner und den meisten Physiologen darauf zurückführt, daß durch den Contrast die Empfindung verstärkt, resp. abgeschwächt werde. Noch keiner von ihnen hat erklärt, wie es denkbar sey und geschehen könne, daß das von einer weißen Fläche reflectirte Licht oder vielmehr die dadurch hervorgerufene Empfindung des Weißen verstärkt werden könne durch die Entstehung der Empfindung des Schwarzen, oder wie Fechner sagt, daß der Contrast eine relative Verstärkung der „Componenten" des Unterschieds (der beiden unterschiedenen Empfindungen) mit sich führen könne. Noch Keiner hat den Widerspruch gelöst, der darin liegt, daß derselbe Vorgang bei der schwarzen Farbe die gerade entgegengesetzte Wirkung hat. Denn wenn Schwarz neben Weiß dunkler (noch schwärzer) erscheint, so kann das in Fechner's Sinne doch nur besagen, daß in diesem Falle durch den Contrast die Lichtempfindung abgeschwächt werde, indem ja ein Gegenstand um so schwärzer (dunkler) erscheint, je weniger er von dem ihn bescheinenden Licht reflectirt, je schwächer also die von ihm hervorgerufene Gesichtsempfindung (Nervenreizung) ist. Dagegen erklärt sich die seltsame Erscheinung ganz einfach, wenn wir annehmen, daß durch die Contrastirung nicht die Empfindung als solche, sondern der Unterschied als Unterschied verschärft und verstärkt wird. Denn je näher die verschiedenen

Objecte an einander liegen und je größer ihre Verschiedenheit ist, desto leichter und genauer lassen sie sich auf einander beziehen und von einander unterscheiden, desto bemerklicher also wird der Unterschied.

Viel auffallender noch als die Wirkung des Contrasts von Hell und Dunkel ist die Thatsache, daß durch gewisse Zusammenstellungen der Farben — die man ebenfalls unter den Begriff des Contrasts befaßt hat — nicht nur die Lichtstärke, sondern auch die erscheinende Qualität der Farben sich ändert. Bekanntlich erscheint uns dasselbe weiße Blatt röthlich neben einem intensiven Grün, grünlich neben einem entschiedenen Roth, gelblich (orange) neben einem gesättigten Blau, d. h. das reine Weiß verändert sich anscheinend und erhält einen leisen Anflug von Färbung, aber merkwürdiger Weise nicht von der Farbe, die unmittelbar neben ihm liegt, sondern von derjenigen, die zu der neben ihm liegenden die s. g. Complementärfarbe bildet. Warum Weiß, wenn wir es neben Roth sehen, uns gerade grünlich und nicht bläulich oder gelblich erscheint 2c., beruht wahrscheinlich auf optischen, physiologischen Gründen, d. h. auf der Beschaffenheit (Brechung) des Lichts und seinem Verhältniß zu unsrem Sehapparat.*) Wie indeß die Erscheinung auch erklärt werden möge, so viel steht schon jetzt fest, daß in allen diesen Fällen durch die verschiedene Zusammenstellung der Farben nicht die Gesichts*empfindung*, sondern unsre *Vorstellung* von ihnen sich ändert, d. h. daß nicht die Sinnesempfindung wie sie *an sich sebst* beschaffen ist, sondern nur in *der* Beschaffenheit sich ändert, welche sie für unsre Vorstellung erhält, nachdem sie uns zum *Bewußtseyn* gekommen. Das ergibt sich aus einem Experiment, das Jeder leicht selbst anstellen kann. Legt man ein Blatt feines (durchscheinendes) *weißes* und ein Blatt *grünes* Papier von gleicher Größe auf einander und schiebt zwischen die beiden Blätter ein kleineres Stück graues Papier ein, so schimmert die grüne Farbe durch das dünne weiße Papier

*) Versuch einer physiologischen Erklärung der Erscheinung bei C. Ueberhorst: Die Entstehung der Gesichtsempfindung, Göttingen, 1876, S. 18.

überall durch, ausgenommen die Stelle, wo das graue Stückchen liegt. Diese Stelle zeigt keine grünliche Färbung, aber sie erscheint auch nicht grau, sondern röthlich, also, analog den oben angeführten Thatsachen, in derjenigen Farbe, welche zu Grün die Complementärfarbe bildet. Hält man nun aber neben diese röthlich scheinende Stelle ein andres Stückchen weißes Papier, so schwindet die röthliche Färbung derselben, sie erscheint weißlich, d. h. so, wie sie ohne das umgebende Grün sich darstellen würde. Hieraus erhellt: die Gesichtsempfindung rein als solche bleibt dieselbe, möge neben jener Stelle nur Grün, oder an einem einzelnen Punkte ein Stückchen Weiß dem Blicke sich darbieten. Denn dieses Weiß, weil neben Grün gesehen, müßte ja, wenn die Sinnesempfindung als solche sich änderte, ebenfalls einen röthlichen Schein annehmen. Die Farbenveränderung kann folglich nicht in der Function des Empfindens, und mithin nur in dem Acte des Percipirens (Bemerkens) ihren Grund haben, d. h. sie kann nur herrühren von den veränderten Umständen, unter denen die (unbewußt mitwirkende) Thätigkeit des Unterscheidens sich vollzieht. Wir percipiren jene von Grün umgebene Stelle, so lange das weiße Stück Papier nicht neben ihr liegt, in röthlicher Färbung, weil uns ein Vergleichungspunkt mit reinem Weiß fehlt und wir daher jene mittlere Stelle nicht genau genug von ihrer grünen Umgebung zu unterscheiden vermögen; darum percipiren wir sie in der zu Grün gehörigen Complementärfarbe. Sobald wir dagegen durch das daneben gehaltene Stückchen weißes Papier den zu genauer Unterscheidung erforderlichen Vergleichungspunkt gewonnen haben, erhält jene Stelle auch in unsrer Wahrnehmung ihre natürliche, d. h. diejenige Färbung, die sie in der unmittelbaren Sinnesempfindung vor dem Acte der Perception hat. — Dies psychophysische Problem, um das es sich handelt, erklärt sich sonach im Wesentlichen aus demselben Grunde, aus welchem wir die röthliche Färbung des mit ein wenig Carmin versetzten Wassers nur percipiren, wenn wir reines Wasser als Vergleichungspunkt daneben haben.

Endlich muß ich wiederholentlich darauf hinweisen, daß wir den Unterschied als solchen nur bemerken, nicht aber empfinden, daß also von einer „Unterschiedsempfindung“ im Grunde gar nicht die Rede seyn kann. Ist jede Empfindung als solche durch eine Nervenreizung vermittelt, die hier eine Gesichtsempfindung, dort eine Gehörsempfindung ꝛc. auslöst, so ist das Wort „Unterschiedsempfindung“ sinn- und rechtlos, so lange nicht dargethan ist, daß und wie der Unterschied als solcher eine Nervenreizung hervorzubringen vermöge. Wir sehen nur Farben, wir hören nur Töne ꝛc. Aber der Unterschied zwischen Hell und Dunkel, zwischen Roth und Blau ist selbst weder hell noch dunkel, weder roth noch blau, weder Licht noch Farbe überhaupt. Der Unterschied zweier Klänge ist selbst kein Klang, der Unterschied zweier Gerüche kein Geruch. Wie also macht es der Unterschied, daß er, obwohl er weder eine Aetherschwingung noch eine Lufterschütterung noch überhaupt eine Bewegung ist noch hervorzubringen vermag, dennoch unsre Nerven in Erregung versetzen und infolge davon empfunden werden könnte? Auf diese Frage sind Fechner wie seine Gegner, — obwohl sie unbedenklich von Unterschiedsempfindungen sprechen, als bedürfe das Wort gar keiner Definition — die Antwort schuldig geblieben. — Andrerseits ist es Thatsache, daß wir, wie schon bemerkt, zur Vorstellung der Verschiedenheit der Dinge wie unsrer Empfindungen, Gefühle, Gedanken ꝛc. nur dadurch gelangen, daß wir sie von einander unterscheiden. Thun wir das nicht oder sind wir — wegen der Beschränktheit oder Behinderung unsrer unterscheidenden Thätigkeit — außer Stande es zu thun, so können wir sehr verschiedene Sinnesempfindungen, Gefühle ꝛc. haben, ohne uns ihrer bewußt zu werden. Der Unterschied ist mithin ein Erzeugniß unsres Unterscheidungsvermögens, folglich ein durchaus subjectives psychisches Gebilde. Und wenn wir ihn dennoch (unwillkürlich und unbewußt) auf die Dinge übertragen und letztere selbst als an sich verschieden fassen, so geschieht das nur darum, weil unsre von den Dingen ausgehenden und uns sich aufdrängenden Sinnes-

eindrücke uns veranlassen, sie in bestimmten Beziehungen zu unterscheiden und damit bestimmte Unterschiede zu setzen, weil also unsre unterscheidende Thätigkeit in ihrem Thun nicht willkürlich verfährt, sondern durch die gegebene Beschaffenheit unsrer Sinnesempfindungen und damit durch die Dinge bestimmt wird, oder was dasselbe ist, weil wir die Bestimmtheiten (Unterschiede) unsrer Sinnesempfindungen und damit der erscheinenden Dinge nicht durch unsre unterscheidende Thätigkeit selbständig setzen, sondern, da sie an sich bereits unterschieden sind, nur nachunterscheiden. — Denselben Einwand aus demselben Grunde muß ich gegen die „extensiven" oder „Raumempfindungen" wie gegen die „Zeitempfindungen", die Fechner wie seine Gegner ohne Weiteres annehmen, erheben. So gewiß weder der Raum als solcher noch die Zeit als solche, mag man sie als objectiv bestehend oder als rein subjective Anschauungsformen fassen, unsre Sinnesnerven zu reizen vermögen, so gewiß der Raum wie die Zeit weder eine Farbe, noch einen Klang, noch einen Geruch rc. haben oder hervorzurufen vermögen, so gewiß kann von einer Raum- und Zeitempfindung so wenig die Rede seyn wie von einer Unterschiedsempfindung. Möge man meine Ansicht, daß wir zu der Vorstellung von Raum und Zeit wiederum nur auf Grund und in Folge der unterscheidenden Thätigkeit gelangen (wie ich in meiner Psychologie I, 233 f. 241 f. dargethan zu haben glaube), annehmen oder verwerfen, jedenfalls ist es unstatthaft, ohne Weiteres vorauszusetzen, daß sie auf dem Empfindungsvermögen beruhe und sich von gewissen Empfindungen aus bilde oder ursprünglich selbst eine Empfindung sey.*) —

Führt man — wie man sonach meines Erachtens muß — die Merklichkeit und das Bewußtwerden der Empfindungen auf die unterscheidende Thätigkeit als nothwendig mitwirkenden Factor zurück, so lösen sich nicht nur die erörterten allgemeinen Einwände gegen das Weber'sche Gesetz, sondern auch die besonderen

*) Durch die anhaltende Dauer einer Nervenreizung ermüdet allerdings der Nerv; aber die Empfindung der Ermüdung ist keine Zeitempfindung.

Schwierigkeiten, die aus einigen einzelnen Fällen entspringen. So das auffallende Phänomen, daß uns eine punktirte Distanz stets größer erscheint als die völlig gleiche, aber unpunktirte. „Nach einer interessanten Bemerkung von Hering — sagt Fechner — scheinen zwei auf dem Papier in gewisser horizontaler Entfernung von einander angebrachte Punkte distanter, wenn man eine Reihe Punkte zwischen ihnen anbringt, als wenn man den Zwischenraum zwischen ihnen leer läßt, wie sich jeder sofort überzeugen kann, wenn er eine leere und eine mit Punkten durchsetzte horizontale Distanz mit gleicher Zirkelweite unter einander anbringt" (S. 25). Die Thatsache erscheint schlechthin unbegreiflich, wenn man annimmt, daß wir Distanzen und deren Größe empfinden; denn für die Empfindung kann es keinen Unterschied machen, ob die Distanz punktirt oder unpunktirt ist. Für die unterscheidende Thätigkeit dagegen macht dieser Umstand einen erheblichen Unterschied. Denn wir vermögen ein Object überhaupt nur als ausgedehnt vorzustellen, wenn wir wenigstens zwei Punkte an ihm noch zu unterscheiden vermögen; jede Ausdehnung erscheint uns daher um so größer, je mehr Punkte sich in ihr unterscheiden lassen. Da nun die sichtbaren Punkte der punktirten Distanz leichter und bestimmter sich unterscheiden lassen als die unsichtbaren der unpunktirten, so erklärt es sich als natürliche Folge, daß auch ihre Anzahl und damit die punktirte Distanz selbst uns größer erscheint als die unpunktirte.

Im Anschluß an diesen die Messung der „extensiven" Empfindung betreffenden Fall wendet Hering gegen Fechner's Messung der Intensität der Empfindungen ein: „Die Empfindungen hängen nicht allein von der Stärke des äußeren Reizes, sie hängen auch von psychischen Bedingungen, wie z. B. von dem Grade der Aufmerksamkeit ab" (a. O. S. 91). Fechner bestreitet dieß und behauptet, es sey unrichtig, daß die Stärke, in der ein sinnliches Phänomen erscheint, noch von dem Grade der Aufmerksamkeit abhänge, falls das Phänomen nur überhaupt der Aufmerksamkeit nicht entgeht" (S. 26). Und allerdings wird die Stärke der E m p f i n d u n g e n s e l b s t durch die Aufmerksamkeit nicht

erhöht. Wohl aber hängt die **Merklichkeit** und das **Bemerken** der Empfindungen unzweifelhaft von der Aufmerksamkeit und dem Grade derselben ab. Je aufmerksamer wir auf die Erscheinungen, Dinge und Vorgänge unsrer Umgebung achten, desto sicherer werden wir ein eintretendes Phänomen, sey es eine Gesichtserscheinung oder ein Geräusch, ein Geruch rc. nicht nur bemerken, sondern auch in seiner Beschaffenheit erkennen; je aufmerksamer wir ein Object betrachten, desto bemerklicher werden uns seine Bestimmtheiten, desto klarer und deutlicher wird unsre Wahrnehmung (Anschauung, Vorstellung) von ihm. Dieser Erfolg der Aufmerksamkeit ist wiederum unbegreiflich, wenn die Merklichkeit und Bemerktheit ganz und allein von der Intensität der Empfindung abhängig gemacht wird. Er erklärt sich von selbst, wenn wir annehmen, daß die Aufmerksamkeit nichts andres ist als die auf ein bestimmtes Object (einen gegebenen oder zu erwartenden Sinneseindruck) gerichtete Thätigkeit des Unterscheidens. Diese Thätigkeit können wir beliebig auf dieses oder jenes Phänomen richten, fixiren, concentriren. Wir können aber auch sorgfältig, eindringlich, genau, oder flüchtig, nachlässig, ungenau unterscheiden, d. h. wir können unsre Aufmerksamkeit verstärken, anspannen. Es gibt mithin verschiedene Grade derselben, und von dem Maaße, in dem wir sie anwenden, wird der Erfolg, das Bemerken überhaupt wie die Bestimmtheit des Bemerkten, abhängen. — So löst sich das oben berührte Problem, das die Aufmerksamkeit dem aufmerksamen Beobachter stellt, und das die physiologischen Psychologen bisher mehr umgangen als zu lösen versucht, jedenfalls bis jetzt nicht gelöst haben.

Hering und mit ihm Brentano und Langer haben ferner eingewendet, daß bei „kleinen Reizunterschieden", also bei sehr geringer Differenz der Nervenreizungen, die **Merklichkeit** des Unterschieds der Empfindungsstärke nicht regelmäßig auf dem **gleichen** Punkte und in **gleichem** Maaße mit der Verstärkung des Nervenreizes eintrete. Das Weber'sche Gesetz, welches fordere, daß der relative Reizunterschied sich gleich bleibe, wenn die Reize

dasselbe Verhältniß zu einander behalten, wobei es auf die absolute Größe der Reizunterschiede nicht ankomme, bethätige sich sonach nicht in allen Fällen auf die gleiche Weise und sey mithin aus den Versuchen nicht richtig gefolgert. Auch dieser Einwand, den Fechner (S. 42 f.) im Grunde nicht widerlegt, sondern nur bei Seite zu schieben sucht, erledigt sich wiederum von selbst, wenn wir annehmen, daß die Merklichkeit der Reizunterschiede nicht bloß von der Empfindung und Empfindungsstärke, sondern zugleich von der unterscheidenden Thätigkeit und deren Erfolge abhänge. Denn unser Unterscheidungsvermögen ist, wie bemerkt, ein bedingtes, beschränktes, an ein gewisses Maaß gebunden. Es fällt ihm daher schwer und wird ihm unter Umständen unmöglich, zwei sehr kleine Reizunterschiede oder was dasselbe ist, das Stärkeverhältniß zweier sehr schwacher Empfindungen genau zu unterscheiden, und folglich werden in solchen Fällen leicht Abweichungen und Irrungen bei der Bestimmung des Merklichkeitspunktes vorkommen. Gegenüber den Versuchen Aubert's erkennt Fechner (S. 154) ausdrücklich an, daß bei sehr niederen Lichtintensitäten das Weber'sche Gesetz des eben merklichen Unterschieds sich nicht mehr bewähre. S. 164 behauptet er zwar, daß in Betreff der Bemerklichkeit von Gewichtsunterschieden das Weber'sche Gesetz in voller Uebereinstimmung mit den Experimenten stehe, fügt aber hinzu, „wenn man nur nicht bis zu gar zu kleinen Gewichten herabgehe, wo sich eine bis jetzt überhaupt nicht erklärbare Anomalie im allgemeinen Gange der Versuche zeigt", d. h. wo die Versuche nicht mehr mit dem Weber'schen Gesetze stimmen. Dieselbe „Anomalie" zeigt sich, wie wiederum Fechner selbst (S. 168) auf Grund von Versuchen Preyer's anerkennt, bei kleinen Tonhöhe-Differenzen. Auch bei kleinen Zeitintervallen macht sie sich geltend (Fechner, S. 176). Die unerklärbare Anomalie herrscht mithin so gut wie allgemein. Sehr natürlich. Denn die unterscheidende Thätigkeit spielt in Betreff der Merklichkeit der Empfindungen und ihrer Stärkeunterschiede dieselbe Rolle auf allen Empfindungsgebieten: je schwieriger die Unterscheidung, desto unsicherer die Bestimmung

der Merklichkeit und die Schätzung der Unterschiedsgröße, desto unzuverlässiger also die Ergebnisse der einzelnen Versuche, desto unvermeidlicher Abweichungen und Irrungen.

Schließlich kann ich nicht umhin, auf eine Stelle hinzuweisen, in welcher Fechner selbst meine Grundanschauung implicite anerkennt. S. 105 bemerkt er: „Gesetzt, eine Violine oder Flöte wird so laut gespielt, daß man sie deutlich hört, wenn sie für sich gespielt wird. Setze man aber, sie werde inmitten eines ungeheuern Volkstumults gespielt, so kann es seyn, daß ihr Klang trotz genauster Aufmerksamkeit völlig ununterscheidbar in dem allgemeinen Geräusch aufgeht, und man von dem Daseyn des Flöten- oder Violinentons nichts erkennt." Hiermit behauptet er, meine ich, genau dasselbe, was ich im Obigen nachzuweisen gesucht, daß nämlich die Merklichkeit und das Bemerktwerden der Empfindungen von ihrer Unterscheidbarkeit abhänge, und mithin bei jeder Empfindung, wenn sie uns zum Bewußtseyn kommen soll, die unterscheidende Thätigkeit mitwirken müsse.

Als ich eben im Begriff war, meine vorstehende Abhandlung abzuschließen, kam mir die Schrift von

G. E. Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. Kritische Beiträge. Berlin, Grieben, 1878.

zu Händen. Sie ist meines Erachtens bedeutend und bemerkenswerth genug, um ihrer hier noch Erwähnung zu thun und vorläufig Tendenz und Zweck derselben anzuzeigen. (Eine eingehende Besprechung soll in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift nachfolgen.) Ihr Inhalt ist, wie schon der Titel besagt, im Wesentlichen kritischer Natur, indem nicht nur die psychophysischen Maaßmethoden, deren man sich bisher bei Prüfung des Weber'schen Gesetzes bedient hat, sondern auch sämmtliche bisherige das Gesetz betreffende Versuchsreihen einer kritischen Besprechung und näheren Prüfung unterzogen werden. Der Verf. findet, daß einige der bisher ohne Bedenken angewandten Maaßmethoden „gar keine brauchbaren und zuverlässigen Resultate geben können", und daß auch die meisten bisherigen Versuchs-

reihen „kaum mehr als vorläufigen Werth besitzen“. Seine Prüfung gilt indeß dem Weber'schen Gesetze nur so weit, als es den „eben merklichen Unterschied“ betrifft. Und da er gleichfalls annimmt, daß wir den Unterschied — sowohl der Empfindungen selbst wie des Stärkegrades derselben — empfinden, so handelt es sich ihm ausschließlich um die „Unterschiedsempfindlichkeit“ und die Bestimmung des Maaßes derselben, resp. um die Maaßmethoden und die Versuchsreihen, die zur Ermittelung der hier obwaltenden Verhältnisse, namentlich „der Abhängigkeit der Unterschiedsempfindlichkeit von der Reizqualität“, angewendet worden. Auch er geht daher auf die psychologischen Bedingungen der Merklichkeit der Empfindungen und ihrer Unterschiede nicht näher ein, und läßt demgemäß Wesen und Begriff der Aufmerksamkeit undefinirt. Auch er setzt die „Unterschiedsempfindlichkeit“ als vermeintliche Thatsache ohne Weiteres voraus, und überhebt sich daher des Nachweises, daß und wie der Unterschied als solcher empfunden werden könne. Auch er bedenkt nicht, daß um den Unterschied zweier Objecte zu bemerken, die Objecte „unterscheidbar“ seyn müssen, daß mithin ein Act der unterscheidenden Thätigkeit dazu erforderlich ist, und daß folglich die Vollziehbarkeit dieses Acts eine der Bedingungen für die Merklichkeit der Empfindungsunterschiede ist. Es will mich daher bedünken, daß, hätte er diese Bedingung und damit die unterscheidende Thätigkeit als mitwirkenden Factor des psychophysischen Processes, um den es sich handelt, in Betracht gezogen, ein großer Theil seiner kritischen Bedenken und Einwände sich sozusagen von selbst gelöst haben würde. —

Weßhalb aber sträuben sich nicht nur Fechner und seine Gegner, sondern überhaupt fast alle physiologischen Psychologen, die unterscheidende Thätigkeit ausdrücklich als Quelle des Bewußtseyns anzuerkennen oder doch wenigstens in Untersuchung zu ziehen? Ich weiß keinen andern Grund zu entdecken, als weil sie dann genöthigt wären, das Verhältniß zwischen Leib und Seele von vornherein und principiell dualistisch als Wechselwirkung zweier Substanzen zu fassen. Denn die unterscheidende

Thätigkeit kann unmöglich den materiellen, vom Kraftprincip des Mechanismus beherrschten Atomen zugeschrieben werden, weil sie keine mechanisch wirkende Kraft ist noch in Acte irgend einer Art räumlicher Bewegung sich auflösen läßt. Erkennen sie aber den Dualismus an, so ist ihre principielle Tendenz, alle psychischen Erscheinungen auf physiologische Factoren zurückzuführen, durchbrochen, principiell unhaltbar. —

Replik gegen des Herrn Privatdocenten Dr. Benno Erdmann's Recension*) meiner Ausgabe der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft.**)

Zugleich eine kurze Characteristik des allerneuesten Stadiums der sogenannten Kantphilologie.

Von **Karl Kehrbach**.

Motto: Pro captu lectoris habent sua fata libelli.

Es werden bis auf den heutigen Tag nur Wenige gelebt haben, die bei einer Ausgabe von 702 enggedruckten Seiten und einer vorhergehenden Collationirung von 856 + 884 Seiten Originaltext einen völlig reinen Abdruck, frei von kleinen, vielleicht gar größeren Verstößen erwartet haben; denn so lange an der Herstellung eines Druckes Herausgeber, Setzer (in meinem Falle zwei), Correctoren und als letzte Instanz der Factor der Officin, also Menschen thätig sind, die in Folge ihrer Gebresten verurtheilt sind, ein immer erneutes Material zum Capitel der Sinnestäuschungen zu liefern, geht, wie jeder Einsichtige weiß, „auf dem langen Wege" durch so viele Hände und Augen gar Manches verloren. Herr B. Erdmann ist dagegen ganz anderer Meinung. Aus den „schwerwiegenden Mängeln", die er in meiner und den übrigen Kritikausgaben (Rosenkranz, Hartenstein) gefunden hat und haben will, schließt er, daß die Herausgeber die Originaltexte gar nicht „wirklich verglichen" haben können. Da hat denn Hartenstein gut versichern in seiner Separatausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1853), daß er manche kleinere Versäumnisse seiner früheren Ausgabe (1838) verbessert und daß eine Vergleichung mit dieser ergeben würde, daß er das ganze Werk nochmals mit den Originalausgaben genau verglichen

---

*) In: Wissenschaftliche Monats-Blätter. Königsberg. Herausgeg. v. O. Schade. VI. Jahrg. No. 1.
**) Phil. Reclam, Leipzig [1877]. XXII, 702 [II]. 16°.

habe (Hs S. VIII). Und es hilft ihm gegen die Beschuldigung des Herrn Erdmann auch nichts, daß er in seiner 2ten Gesammtausgabe (1867) es „nicht auffallend“ findet, daß manche falsche Lesart sich in allen bis zu den Gesammtausgaben erschienenen Abdrücken wiederfindet und daß er sich freut, manche solcher kleinen Einzelheiten, die er früher übersehen, verbessern zu können (Hb Bd. I S. VII u. VIII). Der alte Herr wird vielleicht noch darauf hinweisen wollen, daß er Mensch ist und daß, so lange der liebe Gott nicht selbst ein Buch edirt, wobei der heilige Geist als Setzer und Corrector thätig ist, man nicht auf einen ganz sündenreinen Text Anspruch erheben darf,*) daß wir Menschen allzumal Sünder ꝛc. — alle seine Einwände gelten nichts, Herr B. Erdmann hat es gesagt, daß er die Originaltexte nicht wirklich verglichen haben kann — und damit Punctum! Die Fehler (Auslassen von Varianten), welche Herr Erdmann als allen Ausgaben „gemeinsam“ anführt, kann ich ihm leichtlich noch um etliche, leider nicht schwerwiegende, vermehren, da ich nicht nur ein Fehlerverzeichniß meiner Ausgabe, sondern auch ein Verzeichniß der Verstöße der übrigen Ausgaben angefertigt habe. Nachdem der Druck des ersteren versäumt worden (die Erörterung des Grundes gehört nicht hierher), blieb mir nur der Ausweg einer Veröffentlichung in Zeitschriften übrig. „Philologische Quisquilien“, „Verfall der Philosophie in den ödesten, kaum noch philologisch zu nennenden Wortkram“, „Um Gotteswillen verschone meine Zeitschrift mit diesem Quark“ waren die Echos, welche auf meine dringlichen Bittgesuche aus den verschiedensten (3) Redactionsbüreaus mir entgegenhallten. Doch nun zu den Fehlern!

[„Als ein Beleg der ferneren Behauptung, daß jeder der vorhandenen Abdrucke an sinnentstellenden (sic!) Druckfehlern in Folge ungenauer Collatur mit dem Original überreich ist, diene der Abdruck zur Vorrede der 1sten Auflage bei Hartenstein.“]

Jeder vermuthet, daß die säuberlich in 4 Klassen vorgeführten „sinnentstellenden“ Fehler sich auch in meiner Ausgabe finden werden, denn da Herr Erdmann die „schwerwiegenden Mängel“ meiner Ausgabe nach der Hartenstein'schen citirt (seltsam genug, in der Recension meiner Ausgabe kommt kein Fehlercitat nach der Paginirung derselben vor), da er ferner die Hartenstein'sche die „correcteste“ nennt, so muß ein Jeder denken, nun, wenn die „correcteste“ Ausgabe die Fehler hat, so sind sie in den

---

*) Freilich hat der Pessimismus an den übrigen aus der himmlischen Officin hervorgegangenen Werken so viel „schwerwiegende Mängel“ gefunden, daß es zu bezweifeln steht, ob eine himmlische Textausgabe sich eines allgemeinen Beifalls erfreuen würde.

weniger correcten erst recht; denn sonst begreift wohl schwerlich Jemand die Veröffentlichung von Fehlern der correctesten*) Ausgabe in einer Recension meiner, d. h. der weniger correcten Ausgabe. Aber die „sinnentstellenden" Druckfehler finden sich in meiner Ausgabe nicht. Versuchen wir gleichwohl die Hartenstein'schen Fehler, welche mit soviel Applomb der Menschheit dargeboten werden, auf ihren „sinnentstellenden" Character hin zu recognosciren.

1. a) Hartenstein hat vergessen S. 6, Z. 16 o.: „menschlichen" in dem Satze: „Physiologie des menschlichen Verstandes." Meine Ausgabe hat dagegen den ganz richtigen Text. S. 4, Z. 17 o. — Niemand wird übrigens das Auslassen des „menschlichen" „sinnentstellend" finden. Von „Physiologie des ochsigen Verstandes" spricht Kant nie; er gebraucht Verstand meistens ohne Epitheton. b) Hartenstein hat vergessen S. 12, Z. 6 o. „nöthig". Ich dagegen finde, daß ich den Wunsch des Herrn Erdmann vollständig befriedigen kann S. 11, Z. 6 o. „Sinnentstellend" ist auch dieser Hartenstein'sche Fehler nicht.

2. Hartenstein hat ein Wort hinzugesetzt: „wieder" S. 6, Z. 13 o. („wieder auf's Neue"), welches Wörtchen Kant erst beim Verbum auf der folgenden Zeile haben will. Ich dagegen habe den richtigen Wortlaut (S. 4, Z. 13 o.). Nur Dem, welchem der Sinn schon vor der Lectüre gestört war, wird der Hartenstein'sche Fehler „sinnentstellend" vorkommen.

3. Hartenstein hat 2 Worte umgestellt, nämlich statt mit Kant zu setzen: „nur etwa", hat er gesetzt: „etwa nur" S. 12, Z. 18 o. Warum schreitet doch die Polizei nicht ein gegen Hartenstein, der durch diesen Fehler den Sinn der Menschen verwirrt! Ich dagegen kann behaglich in Unschuld weiter leben, denn ich habe die gräßliche That unterlassen; ich habe mit Kant: „nur etwa" S. 11, Z. 11 u. des Textes („so konnte ich nur etwa die Hälfte").

4. Hartenstein (kaum wage ich noch, seinen Namen auszusprechen) hat durch falsche Interpunktion einen Satz („es ist ein hervorragend, bedeutsamer über die Hauptfrage der Kritik") „auf einen durchaus unzulässigen Sinn" gebracht. — „Wozu der Lärm?" In seiner Ausgabe von 619 Seiten mit circa 35900 Interpunktionszeichen (die angeführte S. 10 hat deren 58) wird ihm gewiß Jeder den kleinen Verstoß der Interpunktion verzeihen. Der Satz lautet fälschlich bei Harten-

*) Der Geschmack ist verschieden. Kurz vor dem Erscheinen meiner Ausgabe hat Leclair (Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kant's, Prag 1877) auf Grund einer Reihe sachlicher textkritischer Bemerkungen ohne allen Bombast (S. 104 u. 105) die Rosenkranz'sche Ausgabe für die „correctere" erklärt.

stein S. 10, Z. 4—6: „weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht? wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?" Meine Ausgabe hat dagegen die richtige Interpunktion S. 8, Z. 27—30 o.: „weil die Hauptfrage .... erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?" Aber auch dieser Fehler wird selbst von Demjenigen verbessert, der Kant zum ersten Male in der Hand hat (ich habe den Versuch mit einigen Herren gemacht), denn einige Zeilen über der Stätte des Hartenstein'schen Verbrechens, in dem Satze: „Diese Betrachtung ..... wesentlich zu demselben" ist dasselbe mit anderen Worten gesagt. — Alle diese Fehler, welche Hartenstein verbrochen, finden sich in meiner Ausgabe nicht, wahrscheinlich eben so wenig als die 10 anderen „kleineren Differenzen" (wie klein müssen diese seyn!), die Herr Erdmann zwar nicht zum Besten gibt (wieviel Verlust für unsern Staat), aber noch in petto hat.

Trotzdem ist meine Ausgabe nicht ohne Fehler und wenn Herrn Erdmann darnach der Gaumen steht, so kann ich seine Begierden durch mein Verzeichniß befriedigen und ich glaube vollständig. Da Herr Erdmann wahrscheinlich findet, daß der als Lohn für die Auffindung obiger Fehler von irgend einem Kantomanen gespendete Lorbeer ihm leichtlich von einem beliebigen Holzhacker, der lesen kann und den Kant'schen Text in die Hand bekommt, entrissen werden könnte, vielleicht gar von diesem wegen der Unbedeutendheit der Fundobjecte ganz und gar ausgeschlagen werden könnte, so strebt er nach Höherem, nach dem Nachweis einer falschen Correctur, wobei seine Kantkenntniß mehr brilliren kann, und da er nur eine herausgreift, so ist anzunehmen, daß es die wichtigste für ihn ist. Die „nachweisbar ganz falsche Behandlung" (sic!) der betreffenden Stelle schreit zu seinem mit Kantkenntniß erfülltem Verstande schrecklicher empor als weiland das Blut des gemordeten Abel zum Himmel. Grimmig schwingt er den kritischen Tomahawk und schon sieht er in seinen Händen die blutigen Skalpe von Rosenkranz, Hartenstein und meiner geringen Persönlichkeit. Groß und gelassen behauptet er: „Die ganz falsche Behandlung" hat „zu groben Mißverständnissen geführt." — Zunächst eine bescheidene Anfrage: Wen hat diese Stelle in Folge der Correctur zu Mißverständnissen geführt? Erdmann nenne nur einen einzigen Menschen! Ich stelle dabei freilich die Bedingung, daß der Betreffende vor einem Psychiater als gesund passiren kann.

Daß die Stelle der „schwierigsten Lehre" angehört, wie Herr B. Erdmann nicht gerade überraschend neu verkündet, konnte

man sich schon im Voraus denken, denn da, wo derselbe einen Fehler entdeckt resp. entdeckt haben will, hält er die Gelegenheit für günstig, sich durch einige hingeworfene den Inhalt betreffende Bemerkungen in den Verdacht einer genauen Kantkenntniß zu bringen. Doch hören wir Herrn Erdmann: [„„Kant bemerkt in seinem Vorworte zur zweiten Auflage über seinen Beweis des Idealismus wörtlich Folgendes: „Weil sich in den Ausdrücken des Beweises, von der dritten Zeile bis zur sechsten, einige Dunkelheit findet, so bitte ich diesen Period so umzuändern: dieses Beharrliche" u. s. w. Ein Blick auf den Originaldruck genügt, zu zeigen, daß mit den fehlerhaften (sic!) Worten: „diesen Period" der dritte Satz des Beweises gemeint ist, der von Z. 3 bis Z. 6 reicht. Es muß also verbessert werden: diese Periode""].

Kant sagt, es reicht die zu ändernde Stelle in den Ausdrücken des Beweises von der dritten Zeile bis zur sechsten, sofort findet Herr Erdmann mit einem Blick auf den Originaltext, daß der dritte Satz des Beweises gemeint ist, der von Z. 3—6 reicht. Kant sagt 3—6 in Buchstaben, Erdmann 3—6 in Ziffern.

Wer nun obigen Satz nicht aufmerksam liest, läßt sich durch die rhetorische Mache des Herrn Erdmann verleiten, zu glauben, daß derselbe einige Zeilen später etwas Erläuterndes zu Kant's Worten gesagt hat. Ich habe nun, vielleicht ahnend, daß Leser vom Schlage des Herrn Erdmann meine Ausgabe gebrauchen könnten, den Kant'schen Text mit darauf bezüglicher Seiten- und Zeilenangabe genau abgedruckt, darauf die Kant'schen Seiten und Zeilen in die meiner Ausgabe übertragen (vgl. S. 31 Text der Anmerk., dazu Note 1 u. 2). Wer diese Seite aufschlägt findet, daß die zu ändernde Stelle, welche bei Kant S. 275, Z. 3—6 „in den Ausdrücken des Beweises" geändert werden soll, in meiner Ausgabe sich auf S. 209, Z. 3—6 des Beweises befindet. Schlägt man S. 209, Z. 3—6 des Beweises nach, so wird man sehen, gerade wie es der jüngste Quintaner sehen würde, daß Z. 3—6 „der dritte Satz des Beweises" ist, den Herr Erdmann in meiner Ausgabe nicht finden kann. Es ist doch zu seltsam, daß Herr Erdmann das nicht auch mit einem Blicke gesehen hat! Er aber behauptet (man staune! Vielleicht staunt man auch nicht.): „Kehrbach endlich .... und merkt noch an, Kant beziehe sich auf zwei Sätze („zwei" gesperrt gedruckt) seines Beweises .... überdieß entsteht dadurch eine ganz falsche Auffassung des Beweises." Wo sage ich, Kant beziehe sich auf **zwei** Sätze seines Beweises? Ich verweise S. 31, Note 1 u. 2 meiner Ausgabe auf S. 209, Z. 3—6 des Beweises, und hier steht der richtige Satz. Will man der

falschen Darstellung des Herrn Erdmann Absichtlichkeit unterlegen, so wird man zur Bezeichnung dieses Verfahrens nach einem Worte suchen müssen, das man in einer anständigen Zeitschrift nicht gebrauchen kann, liegt aber ein Versehen vor, nun, so hat Herr Erdmann zu allerletzt ein Recht, den Kanteditoren mit soviel Emphase die „schwerwiegenden", „sinnentstellenden" Mängel des Druckes vorzuhalten und daran schlimme Verdächtigungen zu knüpfen. Rosenkranz S. 685, Z. 1 o. d. Anmerk. überträgt ebenso die Kant'sche Seitenangabe (275) in die seiner Ausgabe (Supplement XXI); die Zeilenangabe konnte er sich schenken (ebenso wie ich es hätte thun können), denn die Rosenkranz'schen Zeilen 3—6 des Beweises „coincidiren" auf das Genaueste mit dem Originaltext. Selbst die Abtheilungsstriche stehen bei Rosenkranz ganz genau da, wo sie bei Kant stehen, vgl. Suppl. XXI, Z. 3—6 d. Bew. bei R. und S. 275, Z. 3—6 d. Bew. bei K. (2te Aufl.). Erdmann aber behauptet trotzdem, daß „die Zeilen" von Rosenkranz nicht „mit denen des Originals coincidiren" und daß dadurch das Citat „unverständlich" würde. Ein seltsamer Verstand, dem das unverständlich wird und eine noch seltsamere Art von Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlichem Anstand, die solche unwahre Angaben erlaubt! Hartenstein und Kirchmann geben weder die Kant'sche Seiten- und Zeilenangabe, noch substituiren sie dafür die entsprechende Angabe ihrer Ausgaben. Wahrscheinlich haben sie gedacht, wer sich auch ohne diese Angabe nicht zurecht findet, soll alles Andere thun, nur nicht Kant lesen.*)

Der colossalste Schnitzer ist aber die Veränderung, welche die Herausgeber mit dem „fehlerhaften" (sic!) Worte: „diesen Pe-

---

*) Noch einen kritischen Schwertstreich Erdmann's gegen die Herausgeber; es ist freilich ein sogenannter Lufthieb! Erdmann sagt:

„Da ferner Kant ausdrücklich wünscht, daß diese Periode (!) des ursprünglichen Beweises durch die in der Vorrede angegebene kurze Ausführung ersetzt werden solle, so hat der Herausgeber die Pflicht, dies in seiner Ausgabe zu thun, oder wenigstens jene Verbesserung bei dem Beweise anzumerken. Das letztere zunächst hat keiner der Herausgeber gethan, und keiner hat auch nur ein Wort der Begründung und Rechtfertigung dafür angegeben." — Die Pflicht, die Verbesserung in dem Texte anzubringen, hätte doch wohl zunächst Kant gehabt, und ihr, sowie Herrn Erdmann, völlig Genüge zu leisten, hätte er in der 3ten (1790), 4ten (1794) und 5ten Auflage (1799) hinreichend Gelegenheit gefunden. Es kann demnach die Aenderung entweder nicht ein so dringender Wunsch Kant's gewesen seyn, oder er hat nicht gewußt was Pflicht ist, und muß sich nun von Herrn Erdmann, der, wie man sogleich sehen wird, Manches besser weiß als er, darüber belehren lassen. Hätte aber auch Kant die ursprüngliche Lesart in den spätern Auflagen getilgt, ich würde sie doch von Neuem (nebst Variante) gebracht haben und hätte wohl sicher seyn können, von Niemandem, außer von Herrn Erdmann, darüber getadelt zu werden, selbst wenn ich die „Begründung" und „Rechtfertigung" dieser kühnen That schuldig geblieben wäre.

riod" vorgenommen haben. Da ich Alterthümlichkeiten der Sprache ohne besondere Bemerkung stehen lasse, so muß auch „diesen Period" stehen bleiben. Wenn nun übrigens auch dafür noch ein anderes Wort als: „diese Perioden" in meiner Ausgabe stünde, etwa: „das Rhinozeros", so würde doch Jeder, nachdem er auf S. 209, Z. 3—6 des Beweises das Rhinozeros vergeblich gesucht, stillschweigend (freilich ein Opfer für Erdmann) S. 31, Anm. Z. 14, v. corrigiren: Worte, Satz, Passus, wohl schwerlich: „diese Periode", wie Herr Erdmann peremptorisch mit den Worten: „denn es handelt sich nur um eine Periode" fordert. „Diese Periode" steht mit nicht mehr grammatikalischem Rechte als „diese Perioden", wie Hartenstein, Kirchmann und ich haben; denn der betreffende Satz*) wird von sehr wenigen Grammatikern für „eine Periode" gehalten werden, dagegen von vielen Tertianern nach Heyse's Terminologie für das denkbar einfachste „Satzgefüge", bestehend aus einem übergeordneten (oder Haupt-) Satze und einem untergeordneten (oder Neben-) Satze des 1. Grades im Satzbilde A.a. Aber das ist eine Nebensache, die ich gar nicht erwähnen würde, wenn nicht Herr Erdmann in seiner Darstellung immer nach dem parturiunt montes zu streben schiene, ohne sich dabei des für seine textkritischen Erfolge so bezeichneten Nachsatzes zu erinnern; die Hauptsache ist, daß Kant's Worte: „diesen Period" „fehlerhaft" seyn sollen. — Hier kommen wir nun zu dem Punkte, wo der großsprecherische von oben nach unten gehende Ton (sc. Arroganz) eine so häufig anzutreffende Verbindung mit der Ignoranz auch bei Herrn Erdmann eingeht. Kant „fehlerhaft" und Herr Erdmann ihn corrigiren! Zwar der todte Löwe mußte sich den Fußtritt von einem hinlänglich bekannten Thiere gefallen lassen; Niemand war da, die Schmach abzuwenden. Von dem todten Kant kann ich glücklicherweise ein ähnliches Geschick abwehren. Indem ich dies thue, geschieht es mit dem lebhaften Bedauern, daß die Kantomanie bei der Wahl ihrer Streitobjecte bereits in Regionen hinabsteigt, deren Betreten ihr mit Recht weiter nichts als den Vorwurf lächerlichster Mikrologie einbringen kann und wobei den, der einmal gezwungen wird, ihr, freilich mitleidig lächelnd, hinunterzufolgen, „der Menschheit ganzer Jammer" ergreifen könnte. Die Aenderung (resp. Verbesserung) beweist, daß Hr. E. den Sprachgebrauch Kant's und eines Theiles seiner Zeitgenossen in Bezug auf das Wort Period gar nicht kennt. Period wurde nämlich häufig als masc. gebraucht; man sagte: der, dieser Period. Hamann:

*) Der betreffende Satz lautet: „Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir seyn; weil eben mein Daseyn in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann." Er entspricht dem Hauptsatze: (A) „Mich friert", und dem Nebensatze (a): „weil es kalt ist".

Der Period des Klopstock (Hamann's Schriften, ed. Roth Bd. VI, S. 80). Fichte Bd. VIII, S. 33: „Den ersten Perioden; ebenso S. 48, wo er von Nicolai sagt, daß es ihm nicht möglich gewesen sey „auch nur einen Perioden" richtig zu schreiben, nachdem er vorher erklärt hat, Nicolai sey ein Mensch, der über Alles und vorzüglich über unbedeutenden Quark viel Worte mache, wenn er dabei seine Persönlichkeit nur mit rechtem Eklat in den Vordergrund drängen könne. Goethe Bd. 23, S. 190 (40bändige Ausg.): Zeile vor Zeile, Period vor Period.

Und so gebraucht auch Kant außer an der mit Verbesserung bedrohten Stelle, Periodus als masc., z. B. Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie d. Himmels, 1755, S. 119, Z. 7 o.: „ein günstiger Periodus." — Freilich Hr. E. hat gelernt:

„Viel griech'sche Wörter sind auf us,
die weiblich man gebrauchen muß:
paragraphus und methodus,
periodus und atomus."

A propos: atomus! Hat denn Hr. E. es nicht auch auffällig und grammatikalisch falsch gefunden, daß ich ohne jegliche Bemerkung habe stehen lassen: der Atomus, während Rosenkranz diesem Worte angemerkt hat, es sey ἅπαξ λεγόμενον; eine Anmerkung, deren Prüfung auf ihre Richtigkeit ich Hrn. E. überlasse. — Und nun denke man sich die — Kühnheit, wenn Hr. E. behauptet, Kant's Worte seyen: „fehlerhaft" und Rosenkranz's Aenderung: „diesen Perioden" grammatikalisch falsch. „Period" geht aber nach der starken und schwachen Declination und hat demnach regelmäßig im accus. „diesen Period" und „diesen Perioden". Dieses letztere ist demnach nur nach Hrn. E.'s anspruchsvoller Grammatik „falsch". Aber es ist gar kein Grund vorhanden, das originale: „diesen Period" mit Rosenkranz zu verändern, denn selbst vorausgesetzt, Kant declinire das Wort schwach, so kann trotzdem im acc. „diesen Period" stehen, weil Period zu den Wörtern gehört, die obwohl schwach declinirend, den acc. zuweilen = nom. haben. Es ist hiermit ebenso bewandt, wie mit den schwach biegenden Wörtern: Thor (sc. Narr), Narr, Geck, die auch zuweilen den acc. = nom. haben; also den Gecken und den Geck.*) — — Den Beweis seiner Kantkenntniß hat demnach Hr. E. in dem Kampfe gegen die besprochene Correctur ebenso schlagend geführt als weiland der edle Don Quixote den seines Ritterthums in dem Kampfe gegen Windmühlen und Weinschläuche. Ganz ähnlich wie des Letzteren ritterliche Exclamationen nehmen sich auch E.'s Worte, welche den Schluß

*) S. Declination in Sanders: Kurzgefaßtes Wörterbuch ꝛc. S. 49. Abthl. p.

des Periodenkrieges und zugleich der ganzen Recension bilden, aus: „Ich glaube, wenn diese Vorgänge nicht wirklich wären, sie würden für unmöglich gehalten werden.“ Dieses Pathos, welches der Kant-Herausgeber tragisches Ende besiegeln sollte, jetzt auf seinen Urheber angewandt, darf einer allseitigen — komischen Wirkung sicher seyn. — Des Scherzes halber und bezugnehmend auf meine Ueberschrift: „Characteristik ꝛc.“ noch einige Brillanten aus der E.'schen Recension! [„Für unzulässig halte ich, daß er (sc. Kehrbach) nach dem Beispiele von Rosenkranz den Text der 1. Ausg. zu Grunde gelegt hat.“] Dem Beispiele von R. bin ich keineswegs gefolgt. Dieser legt die 1. Aufl. zu Grunde, weil er sie für die bessere hält, ich dagegen wähle die 1. Aufl. als Grundtext ohne jegliche Rücksicht auf die etwaige Güte oder Schlechtigkeit, lediglich, um die „Specialarbeiten“, die ich zur Entscheidung der Frage, ob A oder B den Vorzug verdient, für nöthig halte und „welche die Entwickelung der Kant'schen Lehre in den einzelnen strittigen Punkten geben müssen“ (S. VII), zu erleichtern. E. begeistert sich für B, eine Begeisterung, die ich ihm gern gönne (vielleicht nähme ich gar, wenn es hier angebracht wäre, an derselben Theil), nur begreife ich nicht, was sie in der Besprechung meiner Ausgabe soll, deren auf dem Titelblatte ausgesprochener Zweck es ist, Abdruck des Textes der 1. Aufl. zu seyn aus den oben angegebenen Gründen.

[„Gegenwärtig gibt es deßhalb keinen Sachverständigen mehr, der an diese Märchen einer polemisch überreizten Phantasie glaubte“], d. h. der in der 2ten Auflage eine „Ableugnung“, „Abschwächung“, überhaupt eine sachliche Veränderung erblicke. Der Vorwurf der „überreizten Phantasie“ und des Nicht-Sachverständigen prallt an mir ab, trifft dagegen außer Schopenhauer Rosenkranz, Michelet, Kuno Fischer,*) von jüngeren Gelehrten z. B. Liebmann,**) Spicker,***)

*) Gesch. d. neuern Philos. Bd. III, 2te Aufl. 1869. S. 479: „Die Kritik in ihrer ersten Gestalt war die Kritik auf dem Standpunkte Kant's, in den folgenden wurde sie schon die Kritik auf dem Standpunkte der Kantianer. Und es ist characteristisch genug, daß die ganze kantische Schule sich mit der 2ten Ausg. der Kritik zufriedengestellt und den Unterschied von der ersten niemals begriffen und kaum bemerkt hat.“ Sichtbare polemisch-überreizte Phantasie! Ueberdieß kein Sachverständiger!

**) Kant und die Epigonen, S. 26: „Wenn aber in der veränderten Deduction der Kategorien und der von der 2ten Ausg. an hineingeflickten Kritik des Idealismus allerdings eine Untreue Kant's gegen sich selbst liegt, so ist etwas viel Schlimmeres bisher fast übersehen worden, das schon in der ersten Gestalt der Kantischen Lehre verborgen liegt, wie der Wurm in der Frucht.“

***) Kant, Hume und Berkeley, 1875. — S. 83: „Man erstaunt ob dieser Consequenz und Aufrichtigkeit, welche Kant noch in der 1. Aufl.

Paulsen,*) Autoren, deren bezügliche Werke ich gerade zur Hand habe. Hr. E. geht jedoch noch weiter und schließt in seltsamer Logik, weil ich eine Untersuchung über das Verhältniß von A und B nicht anstellen will (in Rücksicht auf die Tendenz meiner Ausgabe), daß ich es gar nicht kann. „Kehrbach hat sich den Sinn einer solchen Prüfung gar nicht klar legen können." Er begründet diese Behauptung, welche sich in lobenswerther Consequenz auf demselben Niveau kraftgenialischer (!) Gewagtheit befindet, auf dem die übrigen sich so sicher bewegen, mit einem Citat der S. VII meiner Ausgabe, welches er abermals falsch wiedergibt: „Bei dieser Frage (sic!) wird freilich in erster Linie zu untersuchen seyn, ob die Ausgabe A ein in allen seinen Theilen übereinstimmendes Werk ist, oder ob hier bereits Widersprüche vorhanden sind, die durch B nicht aufgehoben, sondern beibehalten und vielleicht erweitert werden." **) Diese Worte sind zu gemäßigt und vorsichtig gehalten, als daß sie nicht E.'s Unwillen erregen sollten. In dem Satze: „Ich glaube nicht erst beweisen zu sollen, daß dies leeres Gerede ist" giebt er denn auch diesem Unwillen den, wie er glaubt, völlig begründeten Ausdruck. Andere dagegen werden sagen, daß mein „leeres Gerede" den Stand der Kantfrage trifft; denn sie werden wissen, daß es schwierig ist, einen Kantinterpreten ausfindig zu machen, der aus der Kritik nicht Widersprüche zum Besten gibt. Hat ja fast jeder einen oder mehrere besondere „Kardinalpunkte", „Angelpunkte", „Grundpfeiler" ***) &c. in der Kritik entdeckt, von welchen aus er Verschiedenes aufspürt, was zu diesen „Kardinalpunkten" &c. im Wider-

---

seiner Kritik an den Tag legt. Aber man kann ebenso erstaunen, wenn man sieht, wie er in der 2. Aufl. diese Consequenz zu unterdrücken, und durch eine höchst erzwungene, verschrobene, unklare und sophistische Argumentation ganz entgegengesetzte Folgerungen aus seinen Prämissen abzuleiten sucht."

*) Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnißtheorie, 1875. S. 210: „Wer das Werk zum ersten Mal und zwar in der 2. Aufl. liest, der wird diese Verwirrung fühlen; er wird sich fragen: ist es denn nun auf Bejahung ...... In der 1. Aufl. ist die Sache klar ..... In der 2. Aufl. ist es, als ob 2 Personen gleichzeitig ihre Sache führen, statt nach einander."

**) Der Text lautet S. VII meiner Ausgabe: „[Hierbei] wird freilich in erster Linie zu untersuchen seyn, ob die Ausgabe A [schon] ein in allen seinen Theilen übereinstimmendes Werk ist, oder ob hier bereits Widersprüche vorhanden sind, die durch B nicht aufgehoben, sondern beibehalten und vielleicht erweitert werden." Also Hr. E. substituirt andere Worte, läßt solche aus, ganz wie es ihm beliebt. Und dieser selbige E. wirft Hartenstein vor, daß er zwei Wörtchen umgestellt hat. Daß Hr. E. in dem Citat die gesperrt gedruckten Worte als solche nicht wiedergibt, wird Niemandem mehr auffallen.

***) Hr. B. E. wird sich ja wohl als Exponenten für diese Stichworte die Namen der bezüglichen Autoren einsetzen können?

spruch steht. Daß ich „keine klare Vorstellung“ von meiner Aufgabe habe, sucht E. durch ein zusammengeleimtes Citat meiner Ausgabe (S. VII), welches überdieß „geradezu einen Widerspruch involviren“ soll, zu belegen. Es lautet nach Hrn. E.'s Version: „Es kann hier nicht der Ort seyn, die Frage nach dem Vorzug der 1. oder 2. Aufl. (sic!) unsererseits zu erörtern: ... Diese Frage ist (sic!) für eine kritische Textausgabe nicht von Belang.“*) Daß dieses Citat wiederum nicht correct nachgedruckt worden ist, ließ sich nach den Antecedenzien erwarten.**) Das: „Es kann hier nicht der Ort seyn“ ꝛc. heißt: in einer Ausgabe der Universalbibliothek, deren auf dem Titelblatt und S. VII ausgesprochene Tendenz für einen Privatdocenten der Philosophie doch deutlich genug seyn könnte. Daß aber eine solche Ausgabe auch ohne ausführliche Erörterungen über den zu Grunde gelegten Text eine „kritische“ genannt werden kann, durfte ich nach den Vorbildern classisch-philologischer Ausgaben wohl annehmen, die sich kritische Textausgaben nennen, weil die Textcorrecturen (Textfeststellung) auf Grund einer genauen Kenntniß vom Sprachgebrauch des betreffenden Autors festgestellt worden sind, ohne daß eine lange Abhandlung über den Werth des Grundtextes vorausgeht.***) Es wird darum von Vielen erst ein Widerspruch in dem Widerspruch des Hrn. B. E. gefunden werden können. Jeder, der es mit ihm wohlmeint, wird ihm daher

*) Ich füge noch hinzu: „Hier handelt es sich nur darum, einen möglichst exacten Text zu liefern, der die oben angedeuteten Specialuntersuchungen erleichtert — Dieser Gesichtspunkt ist auch für die Wahl des Textes maßgebend gewesen.“

**) Die Worte lauten correct S. VII Z. 7—8 u. 18—19: „Es kann hier nicht der Ort seyn, die Frage nach dem Vorzug [von A oder B] unsererseits zu erörtern .... [Für eine kritische Textausgabe] [[sind diese Fragen]] nicht von Belang.“ Es würde mir nicht einfallen, diese Fehler zu urgiren, wenn nicht Hr. E. so viel Geschrei von einem Interpunktionsversehen Hartenstein's machte und aus den Druckversehen die arrogante Folgerung zöge, daß der Originaltext nicht „wirklich verglichen“ worden wäre. Wenn es Hrn. E. begegnet, daß er von den 4 Citaten nach meiner Ausgabe 3 falsch angibt, so hat er gar kein Recht, die Versehen der Kantherausgeber so gewaltig, und mit Verdächtigungen vermischt, aufzubauschen.

***) Der jüngste Volontär auf der Berliner Universitätsbibliothek wird Hrn. E. sofort ein halbes Schock derartiger kritischer Textausgaben vorlegen. Uebrigens wird ihm dieser auch sagen, daß sein Satz: „von allen Seiten wird zugestanden, daß die 2te Aufl. fast ausschließlich diejenige ist, von welcher die historische Wirksamkeit der Kritik d. r. V. ausgegangen ist“, gar nicht maßgebend seyn kann für die Wahl des zu Grunde zu legenden Textes. Es kann eine historische Wirksamkeit sehr wohl von der schlechtesten Handschrift und dem fehlerhaftesten Drucke beginnen. — Die unmittelbare historische Wirksamkeit der praktischen Philosophie Kant's war ja auch, um ein analoges Beispiel zu gebrauchen, größer als die theoretische. Wenige werden aber etwa daraus folgern, daß die praktische Philosophie der am höchsten zu schätzende Theil der Kant'schen Philosophie sey.

rathen, erst seine Vorstellungen einmal zu controliren (Kant kann ihm als Vorbild dienen), ehe er mir „keine klare" von meiner Aufgabe imputirt. — Das ganze paradirende Plaidoyer des Hrn. E. für die 2te Aufl. (welches ihm übrigens in seinem sachlichen Inhalte Jeder, der im 2ten Semester des Studiums der Kant'schen Philosophie steht, mit einem lachenden γλαῦκ' Ἀθήναζε geschenkt haben dürfte) zeigt, wie trefflich er es verstanden hat, die in der Scholastik so beliebte fallaciam ignorationis elenchi anzuwenden, wobei man den Gegner da angreift, wo er gar nicht anzugreifen ist. Mit viel mehr Recht hätte E. tadeln können, daß ich mit meiner Ausgabe keine Prämienverloosung verbunden, oder daß ich unterlassen habe, den Text der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch eine beigelegte Gänseleberpastete piquanter zu machen. Der ganze Ton der Besprechung wird Jedermann von dem Wahne zurückgebracht haben, als sey es Hrn. E. lediglich um die Berichtigung des Kant'schen Textes zu thun. Die Versicherung aber, daß, wenn nicht das gegenwärtig lebhafte Interesse an Kant so groß wäre, er unterlassen hätte, meine Ausgabe zu besprechen, wird erheblichen Zweifel an der Wahrhaftigkeit des Hrn. E. erwecken, wenn man erfahren muß, daß er bereits im vorigen Sommer wenige Monate nach dem Erscheinen meiner Ausgabe seine Besprechung dem Redacteur einer speciell philosophischen Zeitschrift angeboten hat.*) Da der betreffende Redacteur wußte, daß ich für eine 2te Auflage bereits ein Verzeichniß von Verstößen besaß, so bat er Hrn. E., weil er der Veröffentlichung keinen großen Werth beimessen konnte, mir seine „schwerwiegenden Mängel" zuzusenden. Hätte dies Hr. E. gethan, oder hätte er sich von mir das Verzeichniß zur Einsicht ausgebeten, so würde freilich sein Aufsatz erhebliche Einbuße erlitten haben. E. hätte ihm alle die schillernden Brillanten (deren nicht ächte, böhmische Abstammung ich übrigens nachgewiesen), die gewagten Behauptungen, ausbrechen müssen, ein Schicksal, welches bedeutend trauriger gewesen wäre, als das Schmok's in den Freitag'schen Journalisten, der wenigstens die „Brillanten" aus den Rothstiftverwüstungen Bolz's retten konnte. Aber Hr. E. wollte nun einmal der Menschheit den Verlust seines

*) Hr. E. bedenke recht ernstlich Kant's Worte: „Es kann seyn, daß nicht Alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem was er sagt, muß er wahrhaft seyn (er soll nicht täuschen)... Die Uebertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt Lüge..... Das Gebot: Du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Wahrheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können." Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractates zum ewigen Frieden in der Philosophie.

Aufsatzes nicht zufügen. Warum wohl? Wahrscheinlich weil er selbst eine neue Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft veranstalten will, deren Nothwendigkeit durch seine kritische Besprechung der bestehenden Kritikausgaben als ein „fühlbares Bedürfniß" sich herausstellen muß. — Johannes der Täufer bereitete wie bekannt dem Messias „seine Steige". Herr B. E. macht es kürzer, er ist sein eigener Johannes der Täufer. — Sollte dieser Messias einer textkritischen Ausgabe in der Person des Hrn. E. Wirklichkeit werden, so werde ich übrigens der Erste seyn, der ihm Palmen streut.

Recensionen.

Paul Rée: Der Ursprung der moralischen Empfindungen. Chemnitz 1877. Ernst Schmeitzner. VIII, 142 (1) S. 8. M. 2,80.

Die Philosophie schreitet rüstig vorwärts. Am wenigsten gebührt ihr der conservative Geist und die Abschließung gegenüber dem thatsächlichen und wissenschaftlichen Fortschritt auf den Einzelgebieten menschlichen Denkens und Handelns. Am wenigsten darf sie zurückbleiben, wo auf den Gebieten der Einzelwissenschaften eine Vorwärtsbewegung eintritt, denn sie ist die Richterin über den Erkenntnißwerth derselben, sie gibt ihren Ergebnissen Allgemeingültigkeit und denkgesetzmäßige Form. Der Einzelforscher betrachtet und untersucht, beschreibt und erklärt, bringt Prämissen und Thatsachencomplexe für die Zwecke der Induction herbei. Der Schluß selbst ist Sache des Denkens, der philosophischen Arbeit. Der Einzelforscher sammelt und beobachtet, beschreibt und ordnet die Phänomene des Lebens. Sie unter die Herrschaft des Gesetzes zu stellen, ist die Aufgabe der philosophischen Gedankenarbeit. — Die Darwin'sche Lehre traf die Arbeiter auf den meisten Gebieten des Wissens in einer unleugbaren „doctrinären Erstarrung", nicht weniger aber haltlos schwankend auf der schiefen Ebene der Ueberspeculation, den Sisyphusblock bergan wälzend ohne Unterlaß; andere in die Sackgassen der absoluten Philosophie verrannt, Opfer des Hegel'schen Panlogismus und der unreifen Naturphilosophie Schelling's, noch andere in den Irrbahnen des Mysticismus der Neupessimisten

und der All-Einheit des Unbewußten taumelnd. Wie ein Ferment fielen die Lehren Darwin's und seiner Mitforscher in die hin und herwogenden Meinungen und riefen eine Gährung hervor, deren Erfolge seit einigen Jahren auf den verschiedensten Gebieten in wachsender Zahl und Bedeutung zu Tage treten. Nicht nur die Naturwissenschaften im engeren Sinne haben sich der neuen fruchbaren Elemente bemächtigt, so daß von Darwin's That in der That eine neue Epoche in der Geschichte der exacten Wissenschaften zu datiren ist, auch auf scheinbar ganz entlegene Gebiete des Denkens erstreckt sich ihr umgestaltender wissenschaftlicher Einfluß. Kein Gebiet aber bedurfte mehr der neuen Befruchtung, keines mehr eines Gährungsstoffes zur endlichen Klärung, Stärkung und Festigung der Meinungen als die Philosophie. Rückkehr zu Kant — war der Rettungsruf, als die besonnenen und kritischen Denker die üblen Folgen und Verirrungen der absoluten Philosophie der Fichte-Schelling-Hegel erkannt hatten. Aber selbst unter den eigentlichen Interpreten Kant's dürften wenige seyn, die meinten, daß man bei Kant stehen bleiben dürfe. Das wäre Verzicht auf den Fortschritt des philosophischen Denkens gewesen. Kant hatte der Philosophie ihre Grenzen und Formen, ihre Regulative und Gesetze gegeben, Erkenntnißfundamente gelegt und Denkgrenzen gezogen; — man verlangte nach lebendigem Inhalt für diese Formen, nach Bewegung innerhalb der Grenzen, nach Aufbau über den Fundamenten, nach Anwendung und Erfüllung des Gesetzes. Nur die Naturwissenschaft kann dies Verlangen befriedigen. Bei ihr gilt es Stoff und lebendigen Inhalt zu holen. Die Arbeit hat begonnen, auch auf den Gebieten der Philosophie setzt sich die Bewegung rasch fort. Wir haben noch keine Naturphilosophie als Wissenschaft, noch keine fertige philosophische Naturwissenschaft. Wir stehen noch in den Anfängen. Aber glänzende Anfänge sind es — grundlegende Arbeiten überall, auf Grund von Darwin's „wissenschaftlicher That ohne Gleichen". Erkenntnißtheorie und Geschichtsphilosophie haben sich der Lehre Darwin's bemächtigt, die vergleichende Psychologie ist durch sie rasch zur That und Bedeutung gelangt.

Die Ethik blieb noch im Rückstand. Carneri's „Sittlichkeit und Darwinismus“ ist mehr durch vergleichende und kritische Arbeit bedeutend als durch positive Entwicklung der Theorie. Eine grundlegende Arbeit wurde nicht versucht. Nun haben wir einen Versuch. Der Umfang des Werkes ist unbedeutend, doch bedeutender der Inhalt. Schon die Kürze weist darauf hin, daß das Werk seinen Gegenstand nicht erschöpfen konnte. Der Verf. selbst will es mehr für eine Sammlung von Beobachtungen als für ein systematisches Werk gehalten wissen. Das Material für die Induction ist ihm das Erste und Wichtigste. Die Summa ziehen ist leichter als die Theile herbeischaffen. Er schaffte sie herbei, wenn auch in verhältnißmäßig geringer Zahl, keine Einzelthatsachen, sondern schon Summen derselben, Schlüsse aus denselben. Wir summiren sie mit dem Verf., wir schließen aus ihnen und den beigebrachten Prämissen. Die Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit des Werkes vertheidigt der Verf. schlagfertig. „Jedes wirkliche Denken ist Gelegenheitsdenken. Nur gelegentlich kommen die Gedanken und daher nicht gerade über alle Theile eines Themas.“ In seiner Schrift sind Lücken. „Aber Lücken sind besser als Lückenbüßer.“ Der Verf. ficht das transscendente Princip der Moralphilosophie Kant's an. „Seit Lamark und Darwin geschrieben haben, können die moralischen Phänomene ebenso gut auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden wie die physischen.“ Obenan stellt sich kühn und ohne Begründung der Satz an die Schwelle des Buches, daß „sich die Menschen aus den Affen entwickelt haben“. Der Verf. hält den Satz für bewiesen durch Lamark und Darwin. Das ist ein Irrthum. Darwin wie Haeckel heben ausdrücklich hervor, daß keiner der jetzt lebenden Affen der Stammvater der Menschen sey. Wenn der Verf. eine affenähnliche Art gemeint hat, mag es dabei sein Bewenden haben, daß, wer den Obersatz läugnet, das Buch besser ungelesen läßt. Der Verf. erklärt den Ursprung der Begriffe Gut und Böse aus den zwei ursprünglichen Trieben des Menschen, dem egoistischen und unegoistischen Trieb. Jeder Mensch vereinigt nach ihm beide Triebe in sich. Der egoistische ist auf Selbst-

erhaltung, Befriedigung des Geschlechtstriebes, Befriedigung der Eitelkeit gerichtet. Der unegoistische Trieb macht das Wohl Andrer zum Zweck des Handelns. Die Grenzlinie zwischen beiden Trieben ist oft sehr subtil. Der Verf. gibt das zu, „auch die unegoistischen Handlungen sind von Lustgefühlen begleitet". Schon Helvetius hat darauf hingewiesen (De l'homme p. 104). Der Verf. begnügt sich, Schopenhauer's Ansicht hierüber zu interpretiren. Die Anlehnung an Schopenhauer's Lehre vom Willen ist unverkennbar. Der Verf. betont, daß man das Unegoistische nicht ohne Rücksicht auf seine Entstehungsgeschichte zum Gegenstand der Speculation zu machen befugt sey. Hier aber liegt der große Mangel seiner Schrift. Diese Entstehungsgeschichte scheint er noch wenig erforscht zu haben. Er läßt den unegoistischen Trieb durch Vererbung entstehen. Wie aber hat er sich bei denjenigen entwickelt, die ihn nicht ererbt haben? Die Frage bleibt ungelöst. Es wiederholt sich, was schon bei Gelegenheit anderer Fragestellungen gesagt werden mußte. Für das Individuum haben wir ein A priori durch Vererbung, ein vererbtes Resultat der Entwickelung. Wie aber war diese Entwickelung selbst? Noch Eines. Der Mensch ist durchaus Egoist, wie der Verf. sagt, weit mehr Egoist als irgend ein Thier, dessen Egoismus der Gegenwart gilt. Sein Egoismus aber blickt auch auf die Zukunft und holt sich noch aus der Vergangenheit Nahrung. Aber woher dann der gleich ursprüngliche unegoistische Trieb? Ich möchte daher die Frage an den Verf. richten: Lassen sich keine Gründe dafür beibringen, daß sein unegoistischer und egoistischer Trieb eine Wurzel haben, daß jener gleichsam durch Differenzirungsvorgänge aus diesem sich entwickle? Gibt es hier kein Band der Dinge? Ich halte es mit jenem kritischen Empirismus, der auf dem Nativismus basirt, der weiß, daß das Subject der Resonanzboden ist, ohne den es keinen Klang gibt, daß das Subject selbst das Erste ist und da seyn muß, um das Gesetz der Relation zwischen Object und Subject zu denken, daß die Gegenstände der Wahrnehmung für das Subject in erster Linie Bewußtseynszustände sind. Wir sagen mit Kant: ohne

Subject kein Object. Der erste, ursprünglichste, stärkste aller Triebe ist doch das Lebenwollen, die Selbsterhaltung, Schopenhauer's „Wille zum Leben". Läßt sich auch mit Rousseau die Selbstliebe zur Wurzel aller Liebe, der egoistische Trieb der Selbsterhaltung zur Wurzel des unegoistischen selbst machen? Genug. Ich wollte nur andeuten, anklingen — nicht gegen die traditionelle Moralphilosophie ankämpfen. Denn wo bleibt nach des Verf. Theorie das Gefühl des Sollens, das Pflichtbewußtseyn? —

Wien. **Friedrich von Baerenbach.**

Anton Günther. Kurzer Abriß seines Lebens und seiner Philosophie von Dr. **Th. Weber**, Professor an der Universität Breslau. (Separatabdruck aus der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber.)

Wir machen auf diese Abhandlung, wenn auch nur kurz, doch nachdrücklich aufmerksam, weil, wer sich für Günther's Philosophie interessirt, — und wir denken, sie ist in vieler Beziehung interessant, — schwerlich eine genauere und klarere Darstellung derselben finden dürfte, als sie ihm hier geboten wird. Auf eine Beurtheilung des Günther'schen Systems selbst einzugehen, bietet sich keine Veranlassung und verbietet uns außerdem der beschränkte Raum unsrer Zeitschrift, die, gegenüber der philosophischen Ueberproduction der Neuzeit, manche bedeutende Erscheinung ganz übergehen muß, andre nur flüchtig berühren kann.

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Neu erschienene philosophische Werke des In- und Auslands.

1. In Deutschland, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Schweiz.

K. Altmüller: Der Humor. Vortrag. Cassel, Kay, 1878 (1 M.).
J. Aprent: Das Menschenleben in seiner sittlichen Erscheinung. Preßburg, Heckenast, 1877 (4 M.).
Aristoteles' zweite Analytika oder Lehre vom Erkennen. Uebersetzt u. erläutert von **J. H. v. Kirchmann.** (Philos. Bibliothek Heft 257—58.) Leipzig, Koschny, 1877 (1 M.).

F. Ascher: Briefe an meinen Sohn. Anleitung zur Selbsterziehung. Berlin, Berggold, 1877 (2, 25).
F. v. Baerenbach: Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften. Berlin, Grieben, 1878 (1 M.).
W. Bender: Friedrich Schleiermacher u. die Frage nach dem Wesen der Religion. Vortrag. Bonn, Weber, 1877 (1 M.).
C. Berthold: Die Herrschaft der Zweckmäßigkeit in der Natur. Cöln, Bachem, 1878 (1, 80).
W. Biehl: Ueber die Materie nach dem platonischen Timäus. In den „Verhandlungen der 31sten Versammlung deutscher Philologen ꝛc." Leipzig, Teubner, 1877 (10 M.).
E. R. Bierling: Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe. Gotha, Perthes, 1877 (3 M.).
P. u. Fr. Böhringer: Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. 1ste Hälfte. Stuttgart, Meyer, 1877 (6 M.).
A. M. S. Boetii: Commentarii in libros Aristotelis περὶ ἑρμηνείας. Rec. C. Meiser. Leipzig, Teubner, 1877 (2, 70).
W. Bolin: Ueber L. Feuerbach's Briefwechsel u. Nachlaß. Helsingfors, 1877.
H. Bone: Aus der Staats- u. Lebensweisheit des Baco von Verulam. Freiburg, Herder, 1877 (1, 80).
J. Bruns: De legum Platonicarum compositione quaestiones selectae. Bonn, Behrendt, 1877 (1 M.).
Busch: Naturgeschichte der Kunst. Heidelberg, Bassermann, 1877 (3, 60).
Carey: Die Einheit des Gesetzes, nachgewiesen in den Beziehungen der Natur-, Social-, Geistes- u. Moralwissenschaft. Liefrg. 1. Berlin, 1878 (1 M.).
F. Dieterici: Ueber die Theologie des Aristoteles bei den Arabern. In den „Verhandlungen der 31sten Versammlung deutscher Philologen ꝛc." Leipzig, Teubner, 1877 (10 M.).
C. D. Dimitresco: Der Schönheitsbegriff. Eine ästhetisch-psychologische Studie. Leipzig, Matthes, 1878 (1, 60).
J. Dippel: Die beiden Grundfragen der Gegenwart. Als Grundlage zur Religionsphilosophie. Freiburg, Herder, 1878 (3 M.).
E. Dühring: Logik und Wissenschaftstheorie. Leipzig, Fues, 1878 (9 M.).
F. Ebhardt: Der gute Ton in allen Lebenslagen. Berlin, Ebhardt, 1878 (8 M.).
J. E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritte verbesserte Auflage. 2 Bände. Berlin, Hertz, 1878 (24 M.).
R. Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig, Veit, 1878 (5 M.).
K. Frenzel: Berliner Dramaturgie. 2 Bde. Hannover, Rümpler, 1878 (12 M.).
O. Frick: Das Wesen der wahren Bildung. Frankfurt, Zimmer, 1877 (1 M.).
L. von Golther: Der moderne Pessimismus. Studie ꝛc. Mit einem Vorwort von F. Th. Vischer. Leipzig, Brockhaus, 1878 (4 M.).
E. Grünebaum: Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber. 2te Aufl. Straßburg, Schneider, 1877 (6 M.).
E. Haeckel: Die heutige Entwickelungslehre im Verhältniß zur Gesammtwissenschaft. Vortrag. Stuttgart, Schweyzerbart, 1877 (1 M.).
A. v. Haller: Rectoratsrede. Aufgelegt u. übersetzt von E. H. v. Haller. Bern, Dalp, 1877 (60 Pf.).
Hamberger: Die biblische Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte. München, Merhoff, 1877 (2, 50).
H. Helmholtz: Ueber die akademische Freiheit der deutschen Universitäten. Rede. Berlin, Hirschwald, 1878 (80 Pf.).

C. Hermann: Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart. Leipzig, Schäfer, 1878 (10 M.).
Fr. Hoffmann: Philosophische Schriften. Fünfter Band. Erlangen, Deichert, 1878 (6 M.).
J. Holland: Darwinia. Deutsch bearbeitet von A. Hanger. 2 Bde. Deventer, Hulscher (Leipzig, Schulze), 1877.
Justini philosophi et martyris opera. Recens. J. C. T. de Otto. T. I. P. 1. 2. Ed. III. Jena, Dufft, 1877 (7, 20).
Im. Kant: Ueber Pädagogik. Mit Kant's Biographie herausgegeb. von Prof. Dr. Th. Vogt. Langensalza, Beyer, 1878 (1, 50).
A. Kardes: Der experimentelle Spiritismus. Das Buch der Medien. Liefrg. 6—9. Leipzig, Mutze, 1877 (à 80 Pf.).
H. Kern: Grundriß der Pädagogik. 2te Aufl. Berlin, Weidmann, 1878 (5 M.).
F. Kirchner: Der Mangel eines allgemeinen Moralprincips. Berlin, Habel, 1877 (75 Pf.).
F. Lorinser: Das Buch der Natur, Entwurf einer kosmologischen Theodicee. Band III: Geographie u. Meteorologie in Beziehung zur Theodicee. Regensburg, Manz, 1877 (10 M.).
G. Mayr: Die Gesetzmäßigkeit im Gesellschaftsleben. Statistische Studie. München, Oldenbourg, 1877 (3 M.).
A. Meinong: Hume-Studien. I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. Wien, Gerold's Sohn, 1877 (1 M.).
E. Milner: Politik und politisches Denken. Stuttgart, Metzler, 1877 (1, 60).
L. Noack: Philosophie-geschichtliches Lexikon. Lief. 2. 3. Leipzig, Koschny, 1878 (à 1½ M.).
Philosophie der Freiheit, dargestellt für deutsche Laien. Gütersloh, Bertelsmann, 1877.
Platonis Apologia et Crito. Recens. Wohlrab. Leipzig, Teubner, 1877 (2, 40).
E. Reich: Ueber Unsittlichkeit. Hygieinische u. politisch-moralische Studien. 2te (Titel-) Ausg. Neuwied, Heuser, 1877 (3 M.).
F. J. Rottenburg: Vom Begriff des Staats. Bd. I. Leipzig, Duncker & Humblot, 1878 (8 M.).
A. Rutenberg: Gedankenfreiheiten, offenherzige Betrachtungen üb. Menschenthum, Kunst u. Literatur. 2te (Titel-) Ausg. Berlin, Staude, 1878 (3 M.).
K. F. E. Schädelin: Der moderne Pessimismus. Referat &c. Bern, Wyß, 1878 (80 Pf.).
H. Scheffler: Die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstracten Wissenschaften. 2 Thl. Leipzig, Förster, 1877 (12 M.).
H. Schmidt: Ueber die allmälige Entwickelung des sinnlichen Unterscheidungsvermögens der Menschheit. Vortrag. Berlin, Habel, 1877 (60 Pf.).
J. C. G. Schuhmann: Lehrbuch der Pädagogik. 1ster Theil. 5te Aufl. Hannover, Meyer, 1878 (4 M.).
H. Sonnenschmidt: Kosmologie. Geschichte u. Entwickelung des Weltbaus. Leipzig, Mayer, 1877 (8 M.).
A. Spedmann: Ueber Hume's metaphysische Skepsis. Bonn, Behrendt, 1877 (1 M.).
O. Speyer: Ueber das Ironische u. dessen Verwerthung in der Poesie. Vortrag. Leipzig, 1877 (75 Pf.).
P. Spiller: Irrwege der Naturphilosophie. Naturwissenschaftliche Aphorismen aus etwa achtzig Autoren. Berlin, Stuhr, 1878 (1, 20).
Splittgerber: Die moderne widerchristliche Pädagogik nach ihren Bahnbrechern Rousseau u. Basedow. Leipzig, Böhme, 1878 (2 M.).
A. Stahr: Lessing, sein Leben u. seine Werke. 8te Aufl. 2 Bde. Berlin, Guttentag, 1877 (6 M.).

J. Trede: Der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts. Kiel, Lipsius, 1877 (1 M.).
C. Ueberhorst: Kant's Lehre von dem Verhältniß der Kategorien zu der Erfahrung. Göttingen, Deuerlich, 1878 (1 M.).
A. de Valmy: Die Opfer der Wissenschaft u. die Folgen der angewandten Naturphilosophie. Drei Bücher aus dem Leben des Professors Desens. Leipzig, Barth, 1877 (2 M.).
Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin. 6tes Heft. Inhalt: G. Engel: Ueber empirisches, praktisches und philosophisches Wissen. A. Lasson: Ueber Fr. Harms „Die Philosophie seit Kant". Leipzig, Koschny, 1877 (1, 20).
Th Weber: Anton Günther. Kurzer Abriß seines Lebens u. seiner Philosophie. (Separatabdruck aus der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch u. Gruber.)
D. Weiß: Die christliche Idee des Guten u. ihre modernen Gegensätze. Gotha, Perthes, 1877.
K Werner: Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wien, Gerold, 1877 (80 Pf.).
— — —: Ueber Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen u. Begründer der neuern italienischen Philosophie. Ebd. (40 Pf.).
— — —: Die Psychologie u. Erkenntnißtheorie des Johannes Duns Scotus. Ebd. (4 M.).
W. Wiegand: Die wissenschaftliche Bedeutung der platonischen Liebe. Vortrag. Berlin, Habel, 1877 (75 Pf.).
Woltjer: Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Groningen, 1877.
E. Zeller: Ueber die Benützung der Aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetiker. Berlin, Dümmler, 1877 (1, 40).
O. Zöckler: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft, mit besonderer Beziehung auf Schöpfungsgeschichte. 1ste Abth. 2te Hälfte. Gütersloh, Bertelsmann, 1877 (6 M.).

2. England und Nordamerika.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Ex recensione Im. Bekkeri. London' Macmillan, 1877 (5 Sh.).
F. Bateman: Darwinism tested by Language. London, Rivington, 1877 (6 Sh.).
A. J. Battle: A Treatise, Psycological and Theological, on the Human Will. London, 1877 (5 Sh.).
J. S. Blackie: The Wise Men of Greece; in a Series of Dramatic Dialogues. London, Macmillan, 1877 (9 Sh.).
P. Blakiston: Modern Society in its Religious and Social Aspects. London, 1877 (5 Sh.).
H. P. Blavatsky: Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. New York, Bouten, 1877.
F. Butler: Life and Habit. London, Trübner, 1878.
J. W. Dawson: The Origin of the World, according to Revelation and Science. London, Hodder, 1877 ($17^1/_2$ Sh.).
J. Duncan: Colloquia Peripatetica. London, Maclaren, 1877 ($3^1/_2$ Sh.).
F. Y. Edgeworth: New and old Methods of Ethics; or „Physical Ethics" and „Methods of Ethics". London, Parker, 1877.
M. Guthrie: The Causational and Free Will Theories of Wolition: being a Review of Dr. Carpenter's Mental Physiology. London, Williams & Norgate, 1877.
W. Horne: Reason and Revelation: an Examination into the Nature and Contents of Scripture Revelation, as compared with other Forms of Truth. London, Paul, 1877 (12 Sh.).

Johnson: Oriental Religions and their Relation to Universal Religion: China. London, 1878.
Ch. Letourneau: Biology. (Library of Contemporary Science.) London, Chapman, 1878.
B. Maitland: Scepticism and Faith. Papers on the Grounds of Belief. London, 1877 (1½ Sh.).
D. Masson: Recent British Philosophy. A Review with Criticism. 3 Edition. London, 1877.
J. Michelet: The Bible of Humanity. New York, Bouten, 1877 (12½ Sh.).
C. B. Radcliffe: Proteus; or, Unity in Nature. 2 Edition. London, Macmillan, 1877 (7½ Sh.).
C. W. Shields: The Final Philosophy, or System of Perfectible Knowledge issuing from the Harmony of Science and Religion. New York, Scribner, 1877.
H. Sidgwick: The Methods of Ethics. London, Macmillan, 1877.
— — —: Supplement to the First Edition of Methods of Ethics. Ibid. (2 Sh.).
J. Sime: Lessing, his Life and Writings. 2 vols. London, Trübner, 1877.
R. T. Smith: Religion and Morality. London, 1877 (1½ Sh.).
H. B. Smith: Faith and Philosophy: Discourses and Essays. New York, Scribner, 1877.
W. Smith and A. G. S. Gibson: Translations from Aristotle's Organon. London, Thornton, 1877 (2½ Sh.).
J. Strachan: What is Play? Its Bearing upon Education and Training. A Physiological Inquiry. Edinburgh, Douglas, 1877.
P. Topinard: Anthropology. With a Preface by Prof. P. Broca. (Library of Contemporary Science.) London, Chapman, 1878.

3. Frankreich, Belgien, Helvetien.

J. Abasolo: La Personalité. Paris, Ghio, 1877 (2 Fr. 50).
A. Berthezène: Le Progrès. I. Les Religions. II. La Revolution. III. La Science. Paris, Leroux, 1877.
E. A. Chaignet: La Tragédie grecque. Paris, Didier, 1877 (3½ Fr.).
J. Demogeot: Notes sur les diverses questions de Métaphysique et de Littérature. Paris, 1877 (3½ Fr.).
N. Ferbus: La science positive du bonheur. Nancy, Berger, 1877.
M. Ferraz: Etude sur la philosophie en France au XIX siècle: le socialisme, le naturalisme et le positivisme. 2e édition. Paris, Didier, 1877 (4 Fr.).
Dr. E. Fournié: Essai de Psychologie. La bête et l'homme. Paris, Didier, 1877 (7½ Fr.).
L. Gautier: Ad-dourra al fâkhira; la perle précieuse de Ghazâli. Traité d'eschatologie musulmane. Genéve, Georg, 1878.
C. Lambert: Le Spiritualisme et la religion. Paris, Lévy, 1877 (12 Fr.).
Dr. Voillez: L'Homme et sa science au temps présent. Paris, Plon, 1877 (3½ Fr.).
M. A. Weill: La morale de Judaism. T. II. Paris, Vieweg, 1877.

4. Italien, Spanien, Portugal.

Averroe: Il commento medio alla rectorica di Aristotele pubblicato nel testo Arabo da Lasinio. Firenze, Le Monnier, 1877.
F. Bertinaria: La Psicologia fisica ed iperfisica di Hoenato Wronsky. Torino, 1877.
R. Boldù: Della libertà ed uguaglianza dei culti. Interpretazione giuridica. Firenze, 1877.
C. Cantoni: Giuseppe Ferrari. Milano, Bernardoni, 1877.

A. Galasso: Del criterio della verità nella scienza e nella storia secondo G. B. Vico. Milano, 1877.
V. Magnanini: Armonia della religione colle scienze e collo stato. Bologna, 1877.
G. Michelet: L'amore con l'aggiunta della metafisica di A. Schopenhauer. Milano, 1877.
N. Nasi-Virgilio: La teoria del progresso legislativo. Trapani, Rizzi, 1877.
F. R. Pagnoni: Morale e Religione. Pesaro, 1877.
T. Pertusati: Elementi scientifici di morale sociale (etica civile). Lezioni a' suoi scolari. Torino, 1877.
Programma per la pace universale desunto dalla vera filosofia della storia. P. V. Palermo, 1877.
T. Ramorino: Delle attinenze fra le scienze della natura e la filosofia. Roma, Loescher, 1877.
P. Riccardi: Saggio di studj e di osservazioni intorno all' attenzione nell' uomo e negli animali. Modena, 1877.
P. Sbarbaro: Sulle condizioni dell' umano progresso. Discorso. Maserata, 1877.
P. Siciliani: Evoluzione, scienza e naturalismo per L. Tommasi e G. B. Ercolani, con altri scritti etc. Napoli, 1877.
P. E. Tulelli: Schema di una metafisica dell' Etica. 2 vol. Napoli, 1877.
S. Turbiglio: Le Antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia. Roma, 1877.

II. Philosophische Abhandlungen, Kritiken, Anzeigen ꝛc. in Zeitschriften.

1. In philosophischen Zeitschriften.

Mind. A quarterly Review etc. No. IX, January, 1878. Contents: I. The Question of Visual Perception in Germany (I), by J. Sully. II. The Physical Basis of Mind, by the Editor [Prof. G. C. Robertson]. III. The Use of Hypotheses, by J. Venn. IV. On the Nature of Things-in-Themselves, by W. K. Clifford. V. The Philosophy of Ethics, by A. J. Balfour. VI. Philosophy in the Dutch Universities, by J. P. N. Land. VII. Critical Notices: Espinas's Sociétés animales by J. Collier. Lange's Logische Studien, by J. A. Stewart. Bowen's Modern Philosophy, by C. Read. Thoughts on Logic, by R. Adamson. VIII. Notes and Discussions: The Genesis of Primitive Thought, by A. C. O. Lonie. The Development of the Colour-Sense, by G. Allen. „Transposition of Traces of Experience", by T. Le M. Douse. Prof. Jevons's Criticism of Boole's Logical System, by G. J. Halsted. Mill's Theory of the Syllogism, by A. Bain. J. S. Mill's Philosophy tested by Prof. Jevons, by the Editor. New Books. News.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista etc. Anno VIII, vol. XVI, disp. 3. Sommario: Del Sentimento, III (G. Jandelli). Filosofia della Religione (T. Mamiani). Del primo conosciuto e del primo inteso (A. Martinazzoli). Il problema del incivilimento (F. Bertinaria). Carteggio. Del Coraggio, trattato morale (J. C. Doni). Appunti sul Darwinismo (N. N.). — Bibliografia: T. Mamiani: Compendio e Sintesi della propria Filosofia etc. A. Ambrosini: La filosofia di Aristotele etc. F. R. Pagnoni: Morale e Religione. A. A. Barbiani: Al. Manzoni e il secondo coro dell' Adelchi. G. Daneo: Alcune considerazioni sul Bello. M. J. Monrad: De vi logicae Rationis in describenda Philosophiae historia ad E. Zellerum. E. Benamozegh: Teologia, Dogmatica ed Apologetica. Vol. I. C. Cantoni: Giuseppe Ferrari. T. Bertinaria: La Psicologia fisica ed iperfisica di H. Wronski. F. Romarino: Delle attinenze fra le

scienze della natura e la filosofia. A. Valdarnini: Elementi scientifici di Etica e Diritto. T. Pertusati: Elementi scientifici di Morale sociale. — Periodici di filosofia — Recenti pubblicazioni.

The Journal of Speculative Philosophy. Vol. XI, No. 4. Contents: Hegel on Symbolic Art (translation) by W. M. Bryant. Kant's Anthropology (transl.) A. E. Kroeger. Schelling on the Method of University Study (transl.) E. S. Morgan. „I am that I am“, by J. H. Stirling. Goeschel on the Immortality of the Soul (transl.) T. R. Vickroy. Wigelia, by W. E. Manning. Von Hartmann on Darwinism (transl.) H. J. D'Arcy. Rosenkranz on Hegel and his Contemporaries (transl.) G. S. Hall. — Notes and Discussions: Does Formal Logic explain Active Processes? Apotheosis. Logic of Imagination. Correlation of Forces. Polarity in Character. Does Correlation of Forces presuppose Conscious Beings? — Book Notices: H. K. Delff's Prometheus, Dionysos etc. D J. Snider's System of Shakespeare's Dramas C. D. B. Mill's Buddha and Buddhism. La Filosofia delle Scuole Italiane. Von Hartmann's Aphorisms concerning the Drama. V. Hartmann's Erläuterungen zur Philos. des Unbewussten, — Erkenntnisstheoretischer Realismus etc.

Philosophische Monatshefte, redig. v. C. Schaarschmidt. Band XIII, Heft 9. Inhalt: Die Gotteslehre in der indischen Philosophie. Von Prof. H. Jacobi. B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie, rec. von J. Witte. G. v. Hertling: Ueber die Grenze der mechanischen Naturerklärung, rec. v. L. Weis. G. v. Gizycki: Die Philosophie Shaftesbury's, bespr. v. Red. Zur Leibnitz-Literatur: J. Schmidt: Leibnitz u. Baumgarten; F. Kirchner: Leibniz' Psychologie; Derselbe: Gottfried Wilh. Leibnitz; bespr. v. Red. — L. Noack: Philosophie-geschichtliches Lexikon, angez. v. Red. — Bibliographie. — Philosophische Vorlesungen an den deutschen Hochschulen im Wintersemester 1877/78. — Recensions-Verzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Heft 10. Inhalt: Zur Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung, von Prof. K. Böhm. In Sachen der Psychophysik, von Prof. O. Liebmann. — Nachtwachen von Bonaventura, angez. v. Red. Zur Spinoza-Litteratur: zehn Schriften von u. über Spinoza, angez v. Red. — Literaturbericht: zwölf Schriften zur Geschichte der Philosophie, zur Ethik u. zur allg. philos. Weltanschauung (von F. Kirchner, E. Faber, E. Riedel, J. Wallon, W. Mangold, H. Reusch, A. Wigand, O. Vogel), angez v. Red. — Bibliographie. — Aus Zeitschriften. — Miscelle. — Bd. XIV, Heft 1 u. 2. Inhalt: Vom rechten u. vom falschen Kriticismus, vom Red. Aus der vierten Dimension, von Prof. C. Stumpf. Untersuchungen zur Geschichte der älteren deutschen Philosophie, I. Johann Kepler, von Prof. R. Eucken. — J. Grote: A Treatise on the Moral Ideals, bespr v. Prof. Lasson. O. Caspari: Die Grundprobleme der Erkenntnißthätigkeit, bespr. v. A. Meinong. H. Steinthal: Der Ursprung d. Sprache, bespr. v. Dr. L. Weis. Renan: Philosophische Dialoge u. Fragmente, bespr. v. Red. G. Knauer: Der Himmel des Glaubens, von Dems. E. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus, bespr. v. C. Gerhard. H. Spencer: Die Principien der Biologie, — v. Dr. Siegfried. B. Conta: Théorie du fatalisme, — vom Red. R. Mayr: Die philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit, — von Dr. Jodl. T. Mamiani: Compendio e sintesi della propria filosofia, — v. Prof. Barach. K. Rosenkranz: Neue Studien, angez. v. Red. — Bibliographie. — Recensionsverzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Miscellen.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dir. p. Th. Ribot, IIIme année, No. 1. Sommaire: H. Spencer: Etudes de sociologie (1 art.). Ch. Richet: Sur la méthode de la psychologie physiologique. J. Delboeuf: La loi psychophysique et le nouveau livre de

Fechner (1 art.). A. Gérard: Les tendances critiques en Allemagne. Helmholtz et du Bois-Reymond. — Analyses et comptes-rendus: G. Allen: Physiological Aesthetics. Hermann: Schopenhauer's Antwort auf die letzten Lebensfragen. Krohn: Der Platonische Staat. Dollfus: L'âme dans les phénomènes de conscience. Miraglia: Filosofia del diritto. — Revue des périodiques. No. 2, Février. Sommaire: H. Spencer: Etudes de sociologie (2 art.). J. Delboeuf: La loi psycho-physique et le nouvelle livre de Fechner (fin). P. Regnaud: Philosophie indienne: Les dogmes de l'Ecole Védanta. — Variétés: T. Reinach: Une théologien philosophe, D. F. Strauss. — Analyses et comptes-rendus: Froschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. Mouchot: La Réforme cartésienne G. Caumont: Jugement d'un mourant sur la vie. Ch. Robin: L'Instruction et l'Education. — Correspondance: La Psychologie physiologique. Lettre de M. V. Egger. Réplique de M. le Dr. Richet. —

Kosmos. Herausg. von O. Caspari. Jahrg. I, Hft. 8. Inhalt: F. Schultze: Ueber das Verhältniß der griechischen Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft J. Delboeuf: Ein auf die Umwandlungstheorie anwendbares mathematisches Gesetz. G. Müller: Das Variiren der Größe gefärbter Blüthenhüllen 2c. J. H. Becker: Ein Wendepunkt in der Urgeschichte des Menschengeschlechts. Kleine Mittheilungen u. Journalschau. Literatur u. Kritik.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. von R. Avenarius. Jahrg. II, Heft 1. Inhalt: H. Siebeck: Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältniß zur Erfahrung. A. Schäffle: Ueber Recht u. Sitte vom Standpunkt der sociologischen Erweiterung der Zuchtwahltheorie. Schmitz-Dumont: Deduction des dreidimensionalen Raums. B. Erdmann: Die Gliederung der Wissenschaften. C. Göring: Ueber den Begriff der Erfahrung. 3 Art. K. Laßwitz: Zur Verständigung über den Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffs. — Recensionen: B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie, eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie. — Selbstanzeigen. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. —

Revue de Théologie et de Philosophie, sous la direction de MM. Dandiran et J. F. Astié, Lausanne, 1878, No. 1. Contenu: Les preuves de l'existence de Dieu, de J. Koestlin, par W. Rivier. Comment les peuples deviennent libres, de A. Albressy.

2. In andern Zeitschriften.

Amyntor: Randglossen zum Buch des Lebens. Europa, 22. Der liter. Verkehr, 13. Bl. f. lit. Unt. 37. Rigaische Ztg. 253. Schles. Pr. 822.
Anhuth: Das wahnsinnige Bewußtseyn 2c. Sonntagsbeil. z. N. Pr. Ztg 22. Ev. Gem. Bl. 25.
Asmus: Die indogermanische Religion 2c. Jen. Lit. Ztg. 43.
Avenarius: Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. Ausland, 32.
v. Baerenbach: Das Problem einer Naturgesch. d. Weibes. Sat. Rev. 1151.
— — —: Ein deutscher Dichterphilosoph. Wage, V, 43.
Beneke: Neue Seelenlehre 2c. N. Dtſ. Schulztg. 44.
Berthold: J. Toland u. d. Monismus d. Gegenwart. Natur, 301.
Beyer: Erziehung z. Vernunft Illustr. Ztg. 1176.
Blümner: Lessing's Laokoon. Ztschr. f. Gymnasialwiss. XXXI. Juli.
Bonorden: D. Erkenntniß d. Christenth v. naturwiss. Standpunkt. Dtsch. Protest. Bl. 22.
Brücke: Bruchstücke aus einer Theorie d. bildenden Kunst. Beil. z. Wiener Abendpost, 154.
Busch: Arthur Schopenhauer. Schles. Presse, 454. Reform 188. Köln. Ztg. 226.

Cantor: Das Gesetz im Zufall. Europa, 30. Schwäb. Chron. 18.
M. Carriere: Herder 2c. Westermann's Illustr. Mon. Hft. Octbr.
— — —: Die Phantasie. Deutsche Revue. II, 2.
— — —: Die Denknothwendigkeit u. d. Bewußtseyn; H. Ulrici's Stellung in d. Philos. d. Gegenwart. Ebd. II, 4.
Caspari: Das Problem üb. d. Ursprung d. Sprache. D. Ausland, 47.
Darwin's Gesammelte Werke. Arch. f. Anthropologie. X, 1. 2.
Delff: Prometheus, Dionysos 2c. N. Pr. Ztg. 1.
Dreher: Der Darwinismus 2c. Naturforscher 26. Europa, 27.
Dreßler: Lehrb. der Anthropologie. Die dtsch. Schule, IV, 6.
Du Prel: Der Kampf um's Daseyn am Himmel. N. fr. Presse 1582. Lit. Rundschau, 9. Beil. z. A. Allg. Ztg. 231. Sat. Rev. 1116.
Dühring: Der Werth des Lebens 2c. Westm. Rev. CIV.
Ehrenfeuchter: Christenthum u. moderne Weltanschauung. Theol. Lit. Ztg. 13. Ztsch. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 4.
Erdmann: Die Axiome der Geometrie. Archiv d. Math. u. Phys. LXI, 2.
Faber: Eine Staatslehre auf ethischer Grundl. 2c. Lit. C. Bl. 46.
A. Franck: Philosophie de l'Inconscient. Journ. des sav. 1877, Août.
Frick: Das Wesen der wahren Bildung. Ev. Gemeindeblatt, 32. Rhein. westf. Post 169.
H. Grasberger: Vom Wesen des Tragischen. Wien. Abendp. 244. 5.
Grün: Die Philos. in d. Gegenwart. Dtsch. Ztg. 1961.
Gumplowicz: Philos. Staatsrecht Ztsch. f. d. priv. u. öffentl. Recht, V, 1.
Gwinner: Schopenhauer's Leben. 2te Aufl. Sat. Rev. 1155.
Hamma: Gesch. u. Grundzüge d. Metaphysik Schles. Kirchenbl. 6. Beil. z. Philothea, 5.
Harms: Die Philosophie seit Kant. Nat. Ztg. 71.
v. Hartmann: Darwinismus u. Thierproduction. Wiss. Beil. z. Leipz. Ztg. 50.
— — —: Krit. Grundlegg. des transcend. Realismus. Jen. L. Ztg. 41. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 36.
Haym: Herder nach seinem Leben 2c. Sat. Rev. 1155.
Hennig: Herbart. Nach seinem Leben 2c. D. D. Volksch. 18.
Henle: Anthropolog. Beiträge. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 36.
Hölderlin, Hegel u. Schelling. A. Allg. Ztg. 315.
Hoppe: Was ist d. menschl. Geist? Theol. Lit. Bl. 24.
J. Huber: Die philos. u. relig. Ansichten von K. E. v. Baer. A. Allg. Ztg. 293.
— — —: Erwiderung auf den Artikel „Zur Philosophie der Astronomie". Ebd. 298.
— — —: Die ethische Frage. Ztsch. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 4.
— — —: Der Pessimismus. Theol. Lit. Ztg. 16.
— — —: Die Forschung nach der Materie. Westm. Rev. CIV. Reform 297. Schles. Pr. 648. Allg. Z. 362.
Huxley: Reden u. Aufsätze 2c. Natur, 30. Naturforscher 26. Deutsche Ztg. 1978.
H. Jacoby: Zur vergleichenden Religionsgeschichte. Grenzboten, 46.
Joël: Beitr. z. Gesch. d. Philos. Theol. Lit. Bl. 14.
Kapp: Grundlinien einer Philos. d. Technik. Köln. Ztg. 120. Theol. Lit. Bl. 14. Post 328. Europa 38. Gaea, XIII, 2. Weserztg. 11042.
Kaulich: System d. Ethik. N. Ev. Kirch. Ztg. 52.
F. Kern: Ueber philosophischen Dogmatismus. Im neuen Reich, 48.
Kirchmann: Erläuterg. zu d. Kategorieen u. Hermeneutiken d. Aristoteles. Westm. Rev. CIX.
— — —: Katechismus d. Philos. Nordd. Allg. Ztg. 111. D. neue Blatt 44. Ill. Ztg. 1778. Reform 176. Post 260. Bohemia, 21.

Kirchner: Katechismus d. Gesch. d. Philos. Nordd. Allg. Ztg. 159. D. neue Bl. 44. Ill. Ztg. 1778. Berl. Bürgerztg. 150. Grenzb. 38. Köln. Ztg. 277.
Kluge: Fragmente d. Philos. Schles. Kirchenbl. 22.
Krohn: Sokrates u. Xenophon. Nordisk Tidskrift f. Filol. III, 1.
Landau: System d. gesammten Ethik. Lit. C. Bl. 50.
Lange: Geschichte des Materialismus. Ausland, 42. Post 169.
— — —: Logische Studien. Lit. C. Bl. 46. Gött. Gel. Anz. 31. Mind 9. Theol. Lbl. 21.
Lazarus: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 28.
Leclair: Krit. Beiträge zur Kategorienlehre Kant's. Lit. C. Bl. 50.
Lenormant: Die Anfänge der Cultur. Gegenwart, 30.
Lewes: Geschichte d. Philos. Ztschr. f. d. höhere Unterrichtsw. 32.
Löwenhardt: Ueber Gott, Geist, Unsterblichkeit. Allg. Thür. Schulztg. 32. Reform 286. Dtsch. Schulztg. 37. Schwedter Ztg. 79. Schles. Schulztg. 46.
Mangold: Wider Strauß. Museum, 122. Theol. Litztg. 13.
P. Müller: Die Erblichkeit, ihre Gesetze u. Ursachen. Gäa, XIII, 11.
Naville: Julien l'Apostat etc. Theol. Litztg. 14.
Neuere britische Philosophie. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 47.
Noack: Philosophie-geschichtl. Lexikon. Rivista Europea, II, 5.
Oncken: Smith u. Kant &c. Beil. z. Wiener Abendpost 174. Viertelj.schr. f. Volkswirthsch XIV, 4. Magdeb. Ztg. 531. Sat. Rev. 1131.
Pesch: Die Haltlosigkeit d. modernen Wissensch. Jen. Lit. Ztg. 40.
Pfaff: Schöpfungsgeschichte. Europa, 26.
Pfleiderer: J. G. Fichte &c. Nat. Ztg. 226. Würtemb. Staatsanz. Juni, 9.
Planck's Neueste philos. Schriften. Bl f. lit. Unt. 47.
Platon's Symposion mit krit. u. erkl. Commentar v. Rettig. Wiss. Monatsbl. 6.
— — — Symposion erklärt von Hug. Jen. Lit. Ztg. 39.
Poetter: Geschichte d. Philos. im Grundriß. Philol. Anz. VIII, 4.
Preyer: Ueb. d. Aufgabe d. Naturwiss Bl. f. lit. Unterh. 31.
Rabus: Philosophie u. Theologie. Lit. C. Bl. 50.
Radenhausen: Zum neuen Glauben &c. Sat. Rev. 1155.
Rée: Der Ursprung d. moral. Empfindungen. Der Zeitungs-Kur. I, 1. Jen. L. Ztg. 41.
Reich: Beiträge zur Anthropologie &c. Sat. Rev. 1151.
Ribot: Die Erblichkeit. Bl. f. gerichtl. Med. 28, 1. Naturforscher, 26.
Rüegg: Lehrb. d. Psychologie. Wegw. d. D. pädag. Lit. 5.
Runze: Schleiermacher's Glaubenslehre &c. Jahrb. f. Dtsch. Theol. 22, 4.
Schellwien: Das Gesetz d. Causalität. Theol. Litbl. 11. Magdeb. Ztg. 405.
Schwalbe: Ueb. Geschichte u. Stand d. Methodik in d. Naturwiss. Der Schulmann, 8.
Semper: Offener Brief an Prof. Haeckel. D. Naturforscher, 30.
L. A. Senecae libri de beneficiis et clementia rec. Gertz. Ztsch. f. d. östreich. Gymnasien XXVIII, 6.
Shute: A Discours on Truth. Theol. Lit. Ztg. 22.
Silberstein: Die Dichtkunst des Aristoteles. Bl. f. lit. Unt. 3.
Steudel: Philos. im Umriß. Thl. II. Schwäb. Kronik, 196.
Thilo: Geschichte d. Philosophie. Ztschr. f. d. östr. Gymnasien, 28, 4.
Vaihinger: Hartmann, Dühring u. Lange. Nat. Ztg. 378.
Virchow: Die Freiheit der Wissenschaft &c. Sat. Rev. 1151.
Vogel: Der Häckel'sche Monismus. Prot. Kirch. Ztg. 2.
Volkmann: Lehrb. d. Psychologie. Ztschr. f. d. östr. Gymn. 28, 4.

Weiß: Die christl. Idee d. Guten u. ihre modernen Gegensätze. N. Ev Kirch. Ztg. 52.
Werner's Schriften zur Geschichte der Scholastik. Lit. Handweiser XVI, 9.
Whitney: Leben u. Wachsthum der Sprache. Deutsche Schule, V, 2.
Zeller: Vorträge u. Abhandlungen, II. Deutsche Rundschau, IV, 4.

Nachtrag.

Aristotelis de anima, ed. Trendelenburg. Jen. L. Ztg. 46.
Ascher: Briefe an meinen Sohn. Ung. Schulb. 34. Schles. Pr. 588. Bohemia, 234. N. Frankf. Pr. 231. Berl. Fremdenbl. 201. Schwäb. Chronik 225. Thür. Ztg 182. N. Pr. Ztg. 293 Anz. f. d. päd. Lit. 10.
Berthold: Die Herrschaft d. Zweckmäßigkeit in d. Natur. Köln. Volksz. 233.
Böttcher: Kraft u. Stoff. Schles. Pr. 507. Berl. Bürgerz. 172.
Camerer: D. Lehre Spinoza's. Schwäb. Chronik 226.
Carrière: D. Kunst im Zusammenh. d. Culturentw. N Fr. Pr. 4640.
— — —: Die sittliche Weltordnung. Sat. Rev. 1160.
— — —: Geschmack u. Gewissen. Nord u. Süd, 4.
Caspari: D. Urgesch. d. Menschheit. Jen. L. Ztg. 34. Natur 44. Schles. Pr. 846.
Faber: D. Naturalismus bei d. alten Chinesen Lit. C. Bl. 1.
— — —: Die Grundgedanken des alten chines. Socialism. Ebd.
v. Gizicky: D. Philos. Shaftesbury's. Lit. Corr. I, 60.
Göring: Raum u. Stoff. Lit. Corr. I, 12.
Happel: D. Anlage d. Menschen z. Religion. Jen L. Ztg. 45.
v. Hartmann: Neukantianismus &c. Mag. f d. Lit. d. Ausl. 46. Theol. Lit. Bl. 19. Rivista Europ. IV, 4.
v. Hartsen: Verm. philos. Abhandlungen. D. Lit. Verkehr 16.
— — —: Grundzüge d. Logik. Ebd.
Henle: Anthropol. Vorträge. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 36. Sat. Rev. 1108.
Hirzel: Untersuch. zu Cicero's philos. Schriften. Academy 296.
Hoffmann: Philos. Schriften, Bd. 4. A. Allg. Ztg. 38. Bl. f. lit. Unterh. 46.
Jung: Panacee u. Theodicee. Westermann's Mon. Hft. 256.
Kuhl: Darwin u. d. Sprachwiss. Lit. Corr. I, 12. Reform 284. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 35. Lit. Handweiser 212.
Marty: D. Ursprung d. Sprache. Jen. Lit. Ztg. 45.
Noiré: D. Ursprung d. Sprache. Ebd.
— — —: Aphorismen z. monist. Philos. Gaea XIII, 9. Grenzb. 40. Riv. Europ. IV, 4.
— — —: Einleit. z. Begründg. einer monist Erkenntnißth. Ebd.
Post: D. Anfänge des Staats- u. Rechtslebens. Köln Ztg. 218. Grenzb. 40. Zukunft I, 5. Dtsch. Allg. Ztg. 256.
Prantl: Verstehen u. Beurtheilen. Lit. C. Bl. 2 (1878).
Reymond: D. neue Laienbrevier d. Häckelismus. Lit. Corr. I, 12. Europa 40. Köln. Ztg. 276. Lit. Bl. 5. Köln. Nachr. 164. Natur, IV, 4.
Siebeck: D. Traumleben d. Seele. Jen. Lit. Ztg. 47. Berl. Fremdenbl. 198. Deutsche Ztg. 2027.
Spencer: Principien d. Biologie. Archiv f. Anthropol. X, 3. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 50.
Steinthal: Ursprung d. Sprache. Jen. Lit. Ztg. 45.
Strümpell: Pädag. Abhandl. Wegw. f. d. päd. Lit. 10, 3. Schles. Schulzt. 38.
Vaihinger: Hartmann, Dühring u. Lang. Riv. Europ. III, 4. Theol. Litbl. 17. Deutsche Schule IV, 1.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Dreiundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1878.

Inhalt.

Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialektik.

Von
Bruno Weiß.

Erster Theil: Literärhistorische und textkritische Untersuchungen.

---

§. 1. Einleitung.

Welcher Art auch immer das Interesse seyn möge, mit welchem wir an das Studium Schleiermacher's herangehn, sey es ein biographisches, ein culturhistorisches, ein theologisches oder ein spekulativ philosophisches, immer wird im Vordergrunde, als der Hauptgegenstand unserer Untersuchung, Schleiermacher's Religion bleiben. Denn was er selbst in den Reden als Forderung für die Gesammtheit hinstellt (Reden S. 79), daß die Religion den einfachen Gesang des Lebens zu einer vollstimmigen und prächtigen Harmonie erheben und in unendlich reicher Abwechselung begleiten müsse, das hatte bei ihm Statt, und alle seine Lebensäußerungen sind von ihr durchdrungen; — seine wissenschaftliche Bedeutung, seine Einwirkung auf Mit- und Nachwelt finden ihren Gipfelpunkt in seiner Forschung über die Religion; — was irgend von Schleiermacher beeinflußt ist in der Theologie, kommt auf die Frage nach der Religion zurück und knüpft bei ihr an; — und das Wesentliche und Bleibende endlich seiner Philosophie ist neben der Ethik seine Religionsphilosophie, die aber nicht etwa Theosophie ist, sondern Religionsphilosophie im psychologischen Sinne.

Will jemand ein Bild von Schleiermacher's individueller Religiosität haben, so studire er sein Leben; will er dieselbe nachempfinden, so lasse er sich durchdringen von dem warmen Geiste seiner Predigten; will er aber eine wissenschaftliche Erkenntniß haben von dem Wesen der Religion bei Schleiermacher und von seinen Ansichten über dieselbe, so wende er sich dahin, wo Schleiermacher die Religion selbst zum Gegenstande seiner wissen-

schaftlichen Untersuchung macht, wo er über dieselbe reflectirt, d. i. zu seiner Philosophie. Um religiös angeregt zu werden von Schleiermacher, dazu verhilft uns jenes Erstere, sind wir es aber einmal, so lehrt uns seine Philosophie uns über den Proceß zu besinnen, wie die Religion in uns enstanden sey und zu erwägen, was sie sey und wo sie ihren Sitz habe. — Daß jemand Gottesglauben habe, ist in dem Wesen seines Geistes begründet, anderntheils aber ein Gesammtresultat seiner Lebenserfahrungen; wieso er Gott habe, daß er ihn nicht zu erkennen oder zu begreifen im Stande sei, daß er nicht bloß seiner inne werde als des Urquells alles sittlichen Handelns, sondern daß er ihn habe unmittelbar, als den unerkennbaren Grund von Beidem, d. i. als den Grund seines ganzen Lebens, dieses zu erwägen giebt ihm die Schleiermachersche Philosophie Anregung. — Es ist schon angedeutet worden, daß seine Philosophie, soweit sie Religionsphilosophie ist, Reflexion über seine Religiosität sey, damit fällt schon von selbst die Möglichkeit, als habe Schleiermacher sich ein Wesen der Anbetung construirt, seinen Gott in Begriffen objectiv zu erfassen gesucht, und es wird damit schon das Wesentliche der Untersuchung in das Gebiet der Psychologie gewiesen.

In diesem Sinne Philosophie und den Schlüßel zu seiner Religion und zu seinen Ansichten über dieselbe enthalten schon die Reden, insbesondere die zweite, enthalten ferner einige Theile der Dogmatik und philosophischen Ethik, die Vorlesungen über Psychologie ꝛc. ꝛc., am umfangreichsten und klarsten dargelegt aber und in gehörigen Zusammenhang gebracht — ich meide den Ausdruck System — findet sich dieselbe in seinen Vorlesungen über Dialektik. Soll denn damit gesagt werden, daß der Inhalt der Dialektik nichts sals Religionsphilosophie sey? Keineswegs, die Dialektik enthält ebensogut Logik als Psychologie, ja ihr größter Bestandtheil ist Erkenntnißtheorie und sie verkündet sich selbst als solche, die die Principien der ganzen Philosophie enthalten solle. Aber das behaupte ich, daß das Wichtigste, das vor allem Bleibende an ihr und dasjenige, worauf auch Schleier-

macher selbst das meiste Gewicht legte, nicht jene Erkenntniß-theorie, Psychologie oder Logik, sondern die Darlegung ist, daß alle Philosophie in Mystik endige, und daß am Ende aller psychischen Funktionen und diesen zu Grunde liegend die Religion sey. Und eben deshalb habe ich auch den Hinweis darauf am Eingange meiner Untersuchungen über die Dialektik für geeignet erachtet.

Wenn dieses aber so ist — denn daß das Vorstehende richtig sey, ist erst im Verlaufe der Untersuchungen zu erweisen, — so sind die Vorlesungen über Dialektik für die Theologen von hohem Werthe und großer Bedeutung; denn sie bilden die Grundlage für die Erkenntniß der Schleiermacherschen Religions-lehre, seiner Dogmatik und seiner ganzen theologischen Stellung. Und die in der protestantischen Dogmatik von Schleiermacher ausgehende und noch jetzt fortdauernde Bewegung, die von der Dogmatik und den Reden den Anstoß nahm, ist nur durch die Dialektik völlig zu verstehen. Außer diesem Interesse, welches dem Philosophen und dem Theologen, — sofern beide Religions-philosophen sind — gemeinschaftlich ist, nimmt der Philosoph noch ein mehrfaches weiteres an der Dialektik, ein überwiegend kritisches, den übrigen rein philosophischen Gebieten, welche die Dialektik enthält, zugewandtes; ein überwiegend historisches, indem er den Zusammenhang aufsucht, in welchem die Philosophie Schleiermacher's mit der Anderer steht, insbesondere mit der von Plato, Kant, Fichte, Schelling und Spinoza, und derselben einen Platz anweist in der Geschichte der Philosophie seit Kant; — ein überwiegend biographisches endlich, indem er, da die Aufzeichnungen der Dialektik in verschiedene Zeiten der letzten vierundzwanzig Jahre seines Lebens fallen, aus den verschiedenen Aufzeichnungen desselben Gegenstandes die Entwicklung der Ideen Schleiermacher's in diesem Zeitraume zu erkennen im Stande ist. Das Interesse, welches wir an dem Studium der Dialektik haben, ist somit ein vierfaches.

Ueber den Inhalt der Dialektik Untersuchungen anzustellen ist die Aufgabe des zweiten Theiles dieser Arbeit; und zwar

möchte ich denselben nicht beschränken, sondern es soll, wie es sich fügt, bald dieses bald jenes Interesse vorwiegend seyn.

Trotz der oben ausgeführten Bedeutung und Wichtigkeit der Dialektik ist es nun eine Thatsache, daß das Studium derselben im Ganzen noch nicht genügend gepflegt wird. Die Ursache hiervon ist aber vor Allem die Form, in welcher uns die Dialektik vorliegt. Da es unserem Philosophen nicht vergönnt war, wie er es beabsichtigte, die Dialektik für den Druck niederzuschreiben, — mit Ausnahme der Einleitung, — so besitzen wir nur eine Anzahl Vorlesungen und etliche, theils von Jonas mit Sorgfalt abgedruckte, theils noch ungedruckte Bogen und Zettel, deren Ausdrucksweise, da sie nur zu Schleiermacher's persönlicher Benutzung bestimmt waren, oft sehr kurz und dunkel ist. Diesem Uebelstande ist nun leider natürlich in keiner Weise abzuhelfen, und so ist das einzig zu thun Mögliche, daß man über den vorhandenen Text möglichstes Licht verbreitet, derselbe möglichst emendirt, chronologisch geordnet und, was sonst von anderwärts her über ihn bekannt ist, mitgetheilt wird. Dieses Geschäft habe ich im Anschluß an die Arbeit von Jonas im ersten Theile meiner Arbeit zu vollführen versucht.

Der erste Theil umfaßt somit literärhistorische und textkritische Untersuchungen zur Dialektik. Der zweite beschäftigt sich mit dem Inhalte derselben, wir nennen ihn kurz den philosophisch-historischen Theil. Nicht als ob damit das religionsphilosophische und biographische Interesse ausgeschlossen wäre, sondern weil jenes doch auch in das Gebiet des Philosophischen, dieses in das Gebiet des Historischen gehört.

§. 2. Geschichte der Dialektik.

Die Dialektik gehört der zweiten Hälfte des Schleiermacherschen Lebens an, und dieser war es vorbehalten, die Gedanken, die in der Jugend, wenngleich noch nicht so abgeschlossen, in rhetorischer, oft beinahe poetischer Form, in reicher Fülle des Ausdrucks ausgesprochen waren, vollkommener und klarer neu zu schaffen und gründlich wissenschaftlich zu gestalten. In der

That ist die philosophische Grundanschauung seit den Reden, diesem ersten größeren Werke Schleiermacher's, nicht etwa, wie es bei den Philosophen seiner Zeit der Fall war, eine im Wesentlichen andere geworden. „Nichts beinahe auch von dem, was er für sich arbeitete, hat er zurückzunehmen gehabt, seine Entwickelung ist ein vorsichtiges, stätiges Voranschreiten." [1]) Auch Schleiermacher selbst schreibt später an Brinkmann, [2]) daß er seit den Reden „noch ganz derselbe" geblieben sey. Hier wie dort ist sein Standpunkt der eines rationalen Mystikers, hier wie dort ist es die Identität des Denkens und des Wollens, wo im Menschen die Religion, das Gefühl des Absoluten, wohnt. Wollten wir darum fragen, wo die ersten Spuren der philosophischen Grundanschauungen und der Gedanken zu finden seyen, welche in der Dialektik niedergelegt sind, so müßten wir dieselben in der ganzen religionsphilosophischen Entwickelung Schleiermacher's suchen und, — da Leben und Philosophie bei ihm enge zusammenhing, [3]) — in dem Werden seiner Person. Es müßte zurückgegangen werden bis in die Herrnhuter Anstalt, ja bis in die Familie. [4])

Schon als er noch ein Jüngling war, versichert er selbst den Vater, [5]) daß er von der Systemsucht sich frei fühle. Schon 1800 ist er derselben Ansicht wie später, daß es keinen Streit gebe zwischen Philosophie und Mystik [6]). Und hätte er in früherer Zeit seine Philosophie schon irgendwie im Zusammenhange dargestellt, — der Grundgedanke und das Wesentliche derselben

---

1) Dilthey, Leben Schleiermachers S. 249.

2) Aus Schl's Leben in Briefen IV. 241.

3) Vergl. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. S. 3.

4) Leben in Briefen I. S. 309 an Reimer: In der Herrnhuter Anstalt „entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist, und mich unter allen Stürmen des Skepticismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen, daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung".

5) Leben in Briefen I. S. 82.

6) Leben in Briefen IV. S. 73.

wären damals schon darin gewesen, denn seine Ansichten waren dieselben. Daß dieses aber damals noch nicht geschah, hat seinen Grund theils darin, daß er sich zu so wichtigem und umfassendem Gegenstande noch „Zeit lassen“ wollte[7]), theils und vornehmlich darin, daß er, beeinflußt von der Gewalt des Gefühlslebens bei den Romantikern, die Speculation des Verstandes damals keineswegs hoch schätzte[8]), und überhaupt ohne große Neigung für die neueren Philosophen[9]), in ihre Genossenschaft einzutreten, noch keine große Lust bezeigte.[10]) Das Gemüth erklärte er für die Stätte seines Wirkens und fühlte sich zu gelehrter Darstellung und schriftstellerischer Thätigkeit überhaupt nicht hingezogen.[11]) Liegt nach dem Obigen der Grundgedanke der Dialektik in Schleiermacher's ganzer Entwickelung begründet, so sind wir andrerseits wohl in der Lage betreffend die Dialektik, wie sie uns vorliegt, zu untersuchen, wann Schleiermacher den Gedanken, seine philosophischen Anschauungen im Zusammenhange darzustellen und den Plan über Dialektik zu lesen gefaßt, und zu zeigen, welche Schicksale die Dialektik weiter gehabt habe.

Dieses ist die Aufgabe des zunächst Folgenden. Ich halte mich also hier lediglich an die äußere Geschichte der Dialektik.

In Halle hat Schleiermacher garnicht über Dialektik gelesen. Die Manuscripte enthalten kein Schriftstück, was früher zu datiren wäre, als die von Jonas unter dem Titel: „Beilage

7) Leben in Br. I. S. 295.

8) Leb. in Br. I. S. 359. „Ich wollte, der Teufel holte die Hälfte alles Verstandes in der Welt — meine Quota will ich auch hergeben, wiewohl ungern — und wir könnten dafür nur den vierten Theil Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde“.

9) Leb. in Br. I. S. 291. — 10) Leb. in Br. IV. S. 89 an Brinkmann 1803: „— in der Philosophie werde ich immer nur ein Dilettant bleiben, und wenn sich nichts auf diesem Gebiete erhalten kann als systematische Kunstwerke, so wird gar bald keine Spur von mir gefunden werden.“

11) Leb. in Br. I. S. 209. Bei solcher Thätigkeit, schreibt er an die Herz, komme am Ende doch nicht so viel heraus. Und zwar fällt diese Aeußerung in die Zeit, während er an den Reden arbeitete, in den März des Jahres 1799. — cf. I. S. 195 v. 6. Sept. 98.

A." publicirten Zettel, nämlich vor das Jahr 1811. Noch im Jahre 1810 giebt Schleiermacher, als es sich darum handelt, ob Steffens nach Berlin als Professor berufen werden soll, an den Staatsrath Nikolovius eine Erklärung ab, in der er seines Freundes Steffens Berufung befürwortet; er halte dieselbe auch für seine Ethik nothwendig, „da", so fährt er fort, „ich selbst allgemeine Philosophie nie vertragen werde." [12]) Und trotzdem eröffnet er schon im Sommersemester 1811 seine erste Vorlesung über Dialektik, trotzdem schreibt er an Gaß den 11. Mai 1811 und sogar schon den 29. Dezember 1810, daß ihm die Dialektik „schon lange im Kopfe spuke", und daß der Entschluß an sie zu gehen „schon lange in ihm gewurmt habe". [13]) Wie ist dieses auszugleichen? Wir könnten zu der Ausflucht geneigt seyn, daß Schleiermacher wohl über Dialektik zu schreiben, aber nicht zu lesen früher beabsichtigt habe; indessen ganz abgesehen von dem Willkürlichen dieser Annahme, zumal, wenn wir erwägen, daß Schleiermacher im zweiten Theile seines Lebens eine ausführliche Darlegung eigner Ansichten erst für druckreif erachtete, wenn er mehrere Male darüber gelesen, *) bliebe die Eröffnung der Vorlesungen im Sommer 1811 immer noch unerklärt. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß Schleiermacher wohl schon daran gedacht habe über Dialektik zu lesen, aus Rücksicht für Steffens aber davon Abstand genommen haben würde. Und zwar nicht bloß aus einer rein äußerlichen Rücksicht für den Freund, wiewohl auch diese mit dazu beigetragen haben mag. In dem Briefwechsel mit Gaß findet sich eine nähere Erklärung hierüber. Schleiermacher schreibt, daß er schon mehrfach in Berlin

---

12) Leb. in Br. IV. S. 175. — Früher hatte er einmal den Plan Dialogen zu schreiben. Leb. in Br. III. 370.

13) Schl's. Briefwechsel mit Gaß S. 87 u. 94.

*) Er selbst äußert sich hierüber an Brinkmann (1818), nachdem er dem Freunde halb scherzend versichert hat, daß trotz des eben vollendeten 50ten Lebensjahres seine geistige Produktivität ungeschwächt sey: dies „mußt Du mir leider aufs Wort glauben, da ich seit mehreren Jahren mit nichts Bedeutendem öffentlich aufgetreten bin. Aber das Hervorbringen liegt in den Vorlesungen." Leb. in Br. IV. S. 241.

darum angegangen worden sey, die Ethik zu lesen, allein er „habe einmal verschworen, so lange Fichte der einzige Professor der Philosophie ist, kein philosophisches Collegium zu lesen.“[14]) Dies konnte nur den Grund in der Erwägung haben, daß die speculative Philosophie Fichte's, von der er ohnehin meinte, daß sie für das Katheder nicht passe,[15]) keine genügende Grundlage für seine Ethik sey. Diese Meinung Schleiermacher's aber wurde noch verstärkt durch den Mangel an persönlicher Neigung für Fichte.[16]) Deshalb wünschte er die Berufung von Steffens, der schon in Halle, wo Schleiermacher auch die Ethik gelesen, mit ihm zusammen gewesen war, und mit welchem er nicht nur „übereinstimmte“ sondern auch durch einen engen Freundschaftsbund verknüpft war.[17]) Beachtenswerth für sein Verhältniß zu Steffens und zur Philosophie desselben ist dasjenige, was Twesten in der Vorrede zu seiner Ethik mittheilt,[18]) „daß er bei Eröffnung dieser[19]) Vorlesungen die Einleitung zu Steffen's Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft als diejenige Darstellung des höchsten Wissens bezeichnete, mit der er am meisten einverstanden sey.“ Steffens wurde nicht nach Berlin berufen und überhaupt niemand. Es eröffneten außer Fichte und Schleiermacher nur noch zwei Akademiemitglieder speciell philosophische Vorlesungen; Burja las eine Art von Popularphilosophie und Wolf interpretirte platonische Dialoge.[20]) So entschloß sich denn Schleiermacher zu seiner Dialektik, offenbar um selbst nun die philosophische Grundlage zu geben für seine übrigen Collegien. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ist somit nach dem Vorigen anzunehmen, daß der äußere Anstoß zu unseren Vorlesungen die Ethik war. Dieses

---

14) Briefwechsel mit Gaß, S. 87.

15) Leb. in Br. I. S. 229.

16) Leb. in Br. I. S. 356. IV. S. 53, 73, 74 u. 133.

17) Leb. in Br. IV. S. 108. II. S. 69–72 u. 16–20.

18) Twesten: Grundriß d. phil. Ethik v. Fr. Schl. Vorrede S. XCVII.

19) der Vorl. über Dialektik.

20) Vergl. das „Verzeichniß der Vorlesungen der Berliner Universität v. 1810 u. 1811.

ist das Richtige an den Ausführungen Twesten's,[21]) daß die Dialektik lediglich um der Ethik willen ausgearbeit worden sey; wie sehr sie ihm später Selbstzweck geworden war und vor allen Dingen am Herzen lag, wird aus dem Folgenden sich ergeben.[22])

In Bezug auf die Dialektik ist es also als ein wesentlicher Umstand anzusehn, daß Steffens damals die Professur nicht bekam.

Als Schleiermacher zu lesen begann im Sommer 1811, war die Dialektik noch nicht so bis in die einzelnen Theile durchdacht (was auch an der Beilage A wohl erkennbar ist), daß man von einem ausführlichen Plane der Dialektik aus dieser Zeit reden könnte. Er selbst schreibt an Gaß, nachdem er dem Freunde Bericht erstattet hat über die anderen Arbeiten, welche ihn beschäftigten: „Und nun gar die Dialektik; diese kostet eine schmähliche Zeit, der Entschluß hat lange in mir gewurmt, ich bin aber doch froh, daß er zum Durchbruch gekommen ist. Als ich anfing, waren mir erst die Hauptmassen klar, nun verbreitet es sich allmälig mehr ins Einzelne und ich hoffe, das Ganze soll gut werden. Ich lese vor 60 Zuhörern etwa und mag wohl, die Mediciner ausgenommen, diesmal das stärkste Auditorium haben."[23])

Schleiermacher hatte folgende Methode bei seinen Vorlesungen: Erst arbeitete er vor, ließ dann jedoch auf dem Katheder seinen Gedanken freien Lauf, noch freieren als auf der Kanzel, und hierbei fand sich dann manches ihm gleichsam wie „durch Inspiration" eingegeben, welches er hinterdrein des Aufzeichnens für werth hielt.[24]) Diese Art des Arbeitens ist auch an den Manuscripten der Dialektik deutlich zu erkennen, indem wir eine Anzahl Zettel als vor, andere als nach der Vorlesung geschrieben unterscheiden müssen.

---

21) Twesten, Ethik, Vorrede S. XV u. XCVII.

22) Es läßt sich dieses auch schon daraus schließen, daß Schl. von 1813 bis 1824 zum Beispiel die Ethik nur einmal, die Dial. dreimal las.

23) Briefw. m. Gaß S. 94.

24) Leb in Br. IV. S. 113.

Schon nach dem ersten Lesen dieser „Art von speculativer Philosophie" unter dem Titel „Dialektik" hofft er, daß der Grund zu einer „ziemlich klaren Darstellung" wenigstens gelegt ist.[25]) Im Jahre 1814 schreibt er das geordnete Heft der Dialektik, während der Vorlesungen „d. h. hintennach". Vermuthlich 1815 oder am Anfang von 16 sendet er dasselbe (in der Jonasschen Ausgabe das zuerst Gedruckte) nach Breslau an Gaß. Leider ist das Geleitschreiben dieser Sendung von Schleiermacher's Hand nicht aufbehalten, wohl aber dasjenige, mit welchem Gaß das Heft zurücksendet am 31. März 1816.[26]) Gaß hat sich eine Uebersicht von dem Hefte gemacht, er glaubt wohl „eingesehen zu haben, worauf es ankomme." Nur zeiht er sich selbst der Ungelehrigkeit, weil ihm einiges im zweiten Theile dunkel geblieben sey, den Grund davon mit vielleicht zu großer Bescheidenheit allein in sich suchend.

Als Schleiermacher seine Dialektik das dritte Mal liest (1818), schreibt er, sichtlich über sie befriedigt, lakonisch an den Breslauer Freund: „Die Unechtheit des Epheserbriefes (er las damals auch über diesen) wird mir beim Lesen immer gewisser und die Echtheit meiner Dialektik auch." Und drei Tage später an Brinkmann voll froher Zuversicht über die Dialektik und ein paar andere Vorlesungen: „ich hoffe wenn sie auf dem Papier ständen, sollten sie sich Deines Beifalls erfreuen."[27]) Aber je mehr er über der Dialektik arbeitete und je öfter er darüber las, desto mehr wurde man natürlich darauf aufmerksam in gelehrten Kreisen und es wurde „viel darüber gesprochen". So erwähnt Gaß 1819,[28]) es sey „wieder ein wunderliches Gerede" darüber nach Breslau gekommen, daß sich Schleiermacher mit Hegel, vermuthlich wegen der Dialektik, entzweit habe. Erfahrungen solcher Art mögen ihn wohl immer mehr in dem Wunsche be-

---

25) IV. S. 186. d. 4. Juli 12 an Brinkmann.

26) Briefwechsel mit Gaß S. 125.

27) L. in Br. IV. S. 241. d. 31. Dez. 1818. Briefwechsel m. G. S. 160 d. 28. Dez. 1818.

28) ibid. S. 180.

stärkt haben, sie einmal, und wäre es auch nur in ihren Hauptsachen zu veröffentlichen.

Schon im Jahre 1814 denkt er an den Druck und spricht davon, die Dialektik später einmal als Compendium herauszugeben.[29]) Aber es kam so bald nicht zu ernstlichen Vorbereitungen für den Druck. Die großen politischen Ereignisse von 1813—15 waren längst vorübergerauscht und der König von Preußen hatte schon begonnen, sich von jener Partei leiten zu lassen, die durchaus unter Metternich's Einflusse stand; kein Wunder, wenn es da für Männer von echt deutscher, freier Gesinnung viel zu denken, zu thun und entgegenzuwirken gab. Dazu waren die kirchlichen Fragen mehr denn je in den Vordergrund getreten. In der That sehen wir in der zweiten Hälfte Schleiermacher's Leben fast ganz erfüllt von praktischer Thätigkeit. Die wissenschaftlichen Arbeiten haben darunter doch offenbar gelitten. Er selbst klagt oft darüber, daß bei ihm „alles pausire", weil ihn die „laufenden Geschäfte" zu sehr in Anspruch nehmen, daß er „die Seltenheit eines sogenannten Gelehrten" sey, „der genau genommen weder liest noch schreibt".[30]) Und nun lagen ihm doch noch andere, ältere Arbeiten, die Ethik, theologische, insbesondere die Dogmatik, noch näher als die Dialektik. Erklärlich ist es darum, wenn er schon im Jahre 1818 den Plan zur Bearbeitung für den Druck weiter hinausschiebt, als nach früheren Aeußerungen zu erwarten war. Die Dialektik „hat noch lange Zeit" — so schreibt er[31]) — „der Mensch hat nun sein fünfzigstes Jahr auf dem Rücken, und muß sich auf nichts Unnützes mehr einlassen, sondern nur das Nöthigste thun". — Einmal freilich scheint er noch nahe daran gewesen zu seyn an der Her-

29) Leb. in Br. IV. S. 203 an Blank d. 27. Dez. 1814. Ich bringe meine Dialektik in eine solche Ordnung schriftlich, „daß, wenn ich noch einmal darüber gelesen habe, ich sie dann auch für den Druck bearbeiten kann." Briefw. m. Gaß d. 29. Okt. 1814: „Zur Dialektik schreibe ich mir nun d. h. hintennach vorläufige Paragraphen auf, welches doch die erste Vorbereitung zu einem künftigen Compendium ist."

30) Leb. in Br. IV. S. 237, 330 u. 365.

31) Briefw. m. G. S. 160.

ausgabe, das war im Jahre 1826, als wieder Stimmen laut wurden mit den alten, oft gehörten, aber unhaltbaren Anklagen wider ihn wegen Pantheismus und Spinozismus, Anklagen, die leider auch unter den heutigen Theologen da und dort noch nicht verstummt sind. — Nachdem er Bericht erstattet hat über den Stand seiner Arbeiten an der Ethik, schreibt er[32]) d. 4. Aug. 26: „Dann möchte ich fast die Grundzüge der Dialektik noch früher geben, durch diese würde sich dann manches Geschrei von selbst geben, und solche Antworten sind immer die besten". Und eine höchst werthvolle, längere Auseinandersetzung, welche derartige Angriffe von Seiten Delbrück's abweist (vom September desselben Jahres), schließt er mit den Worten: „Positives wird sich nur im Zusammenhange vortragen lassen, wenn es mir gelingt wenigstens einen kurzen Abriß meiner Dialektik noch mitzutheilen."[33]) Immer hat er einen hohen Werth auf seine Dialektik gelegt, und ist sich stets bewußt gewesen, daß sie ihn auf religionsphilosophischem Wege rechtfertigen könne, indem sie die Grundlage seiner ganzen Stellung als Theologe offenbarte und zu allen seinen Schriften und wissenschaftlichen Aeußerungen eine feste Basis bildete. Immer aber hat doch die Dialektik zu den „entfernteren Projecten" gehört, und bis ans Ende seines Lebens schob er ihre Ausarbeitung für den Druck hinaus. — Unter den Manuskripten finden sich einige offenbar für den Druk niedergeschriebene Bogen, dieselben, welche Jonas als Beilage F. veröffentlicht, die Einleitung der Dialektik enthaltend. Diese stammen jedenfalls aus einer späteren Zeit als aus dem Jahre 1832, da einige Vorarbeiten dazu schon die Jahreszahl 1832 tragen.[34])

Einer, zwar abgedruckten, aber nicht zur Veröffentlichung gekommenen Vorrede von Jonas zu Schleiermacher's akademischen Reden und Abhandlungen, welche mir gütigst zur Benutzung

32) Leb. in Br. IV. 357.
33) Leb. in Br. IV. S. 358 u. 59.
34) s. den Abschnitt: Chronologie des Textes.

übergeben worden ist, bin ich in der Lage über die letzten Pläne Schleiermacher's noch Folgendes zu entnehmen. Am vierten Februar 1834 sagte Schleiermacher zu Jonas, nachdem er einige Tage wegen Heiserkeit nicht hatte lesen können: „Wie billig habe ich meine Muße dazu benutzt, über mich selbst mit mir zu Rathe zu gehn, und da bin ich denn mit mir einig geworden einen ganz neuen Lebensweg einzuschlagen. Ich wollte nämlich, wie du weißt, meiner Dialektik und meiner christlichen Moral die Form geben, welche die Dogmatik hat. Das habe ich aber aufgegeben. Ich werde eilen, sie etwa in die Gestalt zu bringen, die die Encyclopädie hat. So können die Sachen allenfalls noch fertig werden, anders schwerlich." Aber auch dies war ihm nicht mehr möglich, da er nicht wieder genas. Kurz vor seinem Tode sprach er zu Jonas: „Ich übergebe Dir meine Papiere, laß Dir angelegen seyn, daraus vor Allem, so gut es sich wird machen lassen, die Dialektik, die christliche Sittenlehre und meine Ansichten über die Apostelgeschichte zusammen zu stellen und in Druck zu geben."

Aus diesen letzten beiden Worten Schleiermacher's über die Dialektik ist wiederum unzweifelhaft zu erkennen, wie großes Gewicht er grade auf seine Dialektik legte.

§. 3. Manuscript und Ausgabe.

Die Ausgabe, welche nun Prediger Jonas von der Dialektik veranstaltete, erschien im Jahre 1839. Jonas hat den Auftrag ihres Verfassers mit seltener Hingebung und außerordentlicher Liebe zur Sache erfüllt. Besonders zu Danke verpflichtet sind wir ihm für die sorgfältigen Auszüge aus den Collegienheften, welche das Verständniß wesentlich erleichtern. Die Beilage E. z. B. würde uns ohne dieselben an manchen Stellen eine förmliche Sphinx seyn.[1]) Auch verdienen

1) Die Verworrenheit derselben an einer Stelle hebt Schleiermacher selbst hervor. Dial. S. 500.

die von Jonas hinzugedruckten Anmerkungen gar sehr unsere Beachtung. Sie geben gute Notizen über die Beziehungen der verschiedenen Jahrgänge der Dialektik zu einander und helfen über manche Schwierigkeit hinweg.

Jonas hat sich in der Vorrede so kurz als möglich gefaßt, offenbar um das ohnehin schon starke Buch nicht noch mehr anschwellen zu lassen. Doch eben diese Kürze wird bisweilen empfindlich fühlbar im Verlaufe des Studiums der Dialektik. Ich versuche daher das noch zur Einleitung Gehörige, was der Mittheilung werth erscheint, in diesem Abschnitt und dem von der Chronologie des Textes nachzutragen.

Die schwierige Aufgabe zwei Zwecke zugleich im Auge zu behalten, nämlich daß das Buch sowohl für die Gelehrten als „für die Weisheit suchenden Jünglinge" sey, hat Jonas mit großer Kunst gelöst. Aber dennoch würde sich für letzteren Zweck die Veranstaltung einer kleineren, nur das Wichtigste enthaltenden Ausgabe empfehlen. Sowohl was diese Ausgabe als was die Vorrede anlangt — in Bezug auf beides, — fehlt uns für die Dialektik noch der Twesten der Ethik.

Der Bemerkung werth ist, daß die in der Ausgabe größer oder gesperrt gedruckten Stellen nach der Auswahl von Jonas in dieser Weise hervorgehoben, im Manuskripte aber meist nicht unterstrichen oder irgendwie markirt sind. Jedoch die in der Beilage C. gesperrt gedruckten kurzen Notizen, mit denen fast jeder neue Absatz beginnt, finden sich im Manuskripte als Randbemerkungen, gewissermaßen die Stelle einer Ueberschrift oder Inhaltsangabe vertretend.[2])

Undeutlich bleibt, nach welchem Plane Jonas mit den Randbemerkungen verfahren ist.[3]) Es sind eine Anzahl Randbemerkungen in den Text hineingedruckt mit der Angabe oder ohne dieselbe, daß es solche sind,[4]) andere finden sich unter dem Texte.

---

2) cf. Dial. S. 388 ff.

3) Die Anordnung ist nicht diese, daß sich nur die aus späteren Jahren unter dem Texte befänden.

4) So zu §. 144, 101, 174, 258, S. 400 u. oft. dagegen S. 405, 348 u. o.

— Betreffend die Interpunktion hebt Jonas zur Genüge hervor,[5]) daß sie fast ganz auf seine Rechnung komme. Zum Theil läßt übrigens Schleiermacher nicht ohne Absicht, mit Planmäßigkeit die Interpunktionszeichen weg.[6]) Es ist anzuerkennen, daß sich ebendeswegen auch Jonas des Grundsatzes der Sparsamkeit hierin befleißigt. Desto befremdlicher aber ist die fast überall abweichende Orthographie. Wenn auch Schleiermacher in manchen Dingen dieselbe betreffend schwankte, in vielen ist er fest.

Die Inhaltsangabe, die Jonas voranstellt, ist trefflich geeignet einen klaren Ueberblick über das Ganze dem Leser in die Erinnerung zu bringen. Wiewohl man freilich verschiedener Meinung sein kann in Bezug auf die drei ersten Abschnitte in dieser Inhaltsangabe und es vielleicht für die Klarheit des Ganzen empfehlenswerth gewesen wäre, den vierten vom Wollen handelnden Abschnitt, so kurz er auch ist, dem ganzen Vorherigen als der Erkenntnißtheorie, die vom Denken handelt, zu coordiniren, wie es 1831 in E. geschieht. — An einzelnen Stellen sind, wie es scheint, auch kleine Versehen untergelaufen.[7]) — Eine Emendirung der Ausgabe erscheint dringendes Erforderniß. Ich habe deshalb eine genaue Revision der ganzen Ausgabe vorgenommen. Am Schlusse dieses Paragraphen füge ich vorläufig nur einiges wenige Wichtige an, d. h. einige Randbemerkungen und Sätze, die in der Ausgabe fehlen. Selbst-

---

5) Vorr. zur Dial. S. XI.

6) „Ueberhaupt komme ich immer mehr auf den Grundsatz der höchsten Sparsamkeit in den Interpunktionszeichen zurück", schreibt er 1804 Leb. in Br. III, 381.

7) Z. B. In der Inhaltsangabe zu §. 183—188 soll es wohl statt: „Letztere nicht die auf- und absteigenden Evolutionen von Kraft und Erscheinung" vielmehr heißen: „Letztere nicht in einer Reihe mit den 2c. 2c."

Die Bemerkung zu §. 215—217: „Auf dieselbe Weise giebt es auch nur ein wirklich vollzogenes Bewußtsein Gottes im Gedanken", kann, so gefaßt, leicht das Entgegengesetzte von dem bewirken, was Jonas damit bewirken will, nämlich den Glauben, als meine Schlm., daß wir überhaupt im **Gedanken** zu einem wirklich vollzogeneu Bewußtsein Gottes kommen können.

verständlich können einige entdeckte Mängel der Ausgabe durchaus nicht im Stande seyn, uns etwas von der hohen Meinung zu rauben, die wir von der mühevollen und sorgfältigen Arbeit des Predigers Jonas hegen. Auch darf in keiner Weise verkannt werden, daß es eine viel größere Arbeit ist, eine Ausgabe von schwer lesbaren Manuscripten zu veranstalten, als, — was mit jener gar nicht zu vergleichen ist — die schon vorhandene, gute Ausgabe zu revidiren.

Von Interesse ist es genau zu erfahren, welchen Titel Schleiermacher selbst seiner Wissenschaft gegeben hat. Er hat die Dialektik nicht immer in gleicher Weise angekündigt.[8])

1811: Dialecticen s. artis philosophandi principiorum summam tradet etc. etc.

Im Winter 1814/15 und 18/19 und im Sommer 1822 u. 1828 kündigte er einfach an: dialecticen docebit etc etc.

Im Sommer 1831 aber: principia dialectices tradet etc. etc.

Außer dem von Jonas in der Ausgabe Abgedruckten finden sich noch eine Anzahl Vorarbeiten zu der von Schleiermacher für den Druck niedergeschriebenen Einleitung, Beilage F., sodann noch ein ziemlich starkes Heft einzelne, gelegentliche Bemerkungen enthaltend, die den verschiedensten Jahren angehören. Die zuerst genannten Vorstudien zu F. erwähnt Jonas auch.[9]) Das Heft mit einzelnen Notizen aber, welches ich als Beilage G. dieser Arbeit angehängt habe, ist von Jonas gar nicht erwähnt. Wahrscheinlich hat er das Heft gar nicht gekannt. Daß dasselbe wirklich von Schleiermacher herrührt, darüber kann nach Inhalt, Aeußerem und Schrift gar kein Zweifel seyn. Jedenfalls ist dieses Heft nicht grade unbedeutend und unwichtig. Manche

8) cf. das Verzeichniß der Vorlesungen der Berliner Universität aus diesen Jahren. Für die Ankündigung in den ersten 2 Jahrgängen 1811 u. 1814 ist Gewährsmann Herr Dr. Ascherson, welcher mir in gütigster Weise Mittheilung hierüber gemacht hat.

Ueber die Bedeutung der verschiedenen Ankündigung ist später bei Besprechung des Inhaltes zu reden.

9) Dial. Vorr. S. VIII. N. 7.

neue Gedanken finden sich hier, und viele in einer sonst nicht wiederkehrenden Fassung. Daß sehr viele Notizen in dieser Beilage G. von Schleiermacher mit feinen Strichen durchgestrichen sind,[10]) hat nicht den Grund, daß Schleiermacher diese Stellen hat ungültig machen wollen, sondern den, daß diese Notiz nachträglich irgendwie zu den Vorlesungen benutzt, und in ein größeres Ganzes hineingearbeitet ist. Ich halte — wie schon kurz bemerkt — das in diesem Hefte Enthaltene für gelegentliche Notizen, wie sie Jemand etwa neben einer andern Arbeit (über denselben oder einen ähnlichen Gegenstand) notirt, um sie nicht zu vergessen und künftig zu verwerthen. Dafür spricht erstens ihre überall aphoristische Gestalt; zweitens der Umstand, daß sie ohne fortlaufend zusammenhängenden Gang stellenweise springend von diesem und jenem aus der Dialektik handeln; drittens die Fassung, welche bei vielen unzweifelhaft erkennen läßt, daß der eben erst entstandene Gedanke nur vorläufig zu Papier gebracht worden sei[11]) (z. B.: Es muß später noch nachgewiesen werden rc. rc. Es muß womöglich noch deducirt werden rc. rc. Vorn muß noch ausgeführt werden rc. rc. Ist etwa anzunehmen, daß rc. rc.). Die Zahlen, mit welchen die einzelnen Notizen des bequemeren Citirens wegen fortlaufend numerirt sind, rühren von mir her.

Als Beilage H. habe ich sämmtliche Vorarbeiten zu F. abdrucken lassen. Auch diese mitzutheilen hielt ich für diejenigen, welche Specialstudien über die Dialektik machen, wohl für wichtig; denn vieles, besonders aus der größeren zusammenhängenden Vorarbeit zu F., welche ich Hd. genannt habe, ist bestimmter und deutlicher gefaßt als nachher F. selbst, so daß die Vorarbeit diesem letzteren an manchen Stellen vorzuziehen ist. Neue Gedanken freilich finden sich nur wenig noch darin; was sich derart von Bedeutung darin fand, hat Jonas mit Sorgfalt herausgesucht.[12]) Anfangs wollte ich die Vorarbeiten genau nach meiner

---

10) Sämmtliche in unserem Abdruck, Beilage G, mit Sternchen * bezeichnete Notizen sind in dieser Weise fein durchgestrichen.

11) cf. Beilage G. N. 8. 10. 37. 52. u. a.

12) Dial. S. 604 ff.

Ansicht über die Chronologie abdrucken, dann hätte aber das auf einzelnen Zetteln Stehende mitunter sehr auseinander gerissen werden müssen. Um für den, der an der Hand des Abdrucks selbst die Chronologie prüfen will, die Untersuchung nicht zu erschweren, habe ich nur den Hauptsachen nach diese Vorarbeiten chronologisch geordnet, und verweise in Betreff meiner Ansicht über das Genauere der Chronologie auf den folgenden Abschnitt: Zur Chronologie des Textes.

Mittheilungen aus der Emendatio. Dial. S. 27. Neben §. 62 steht von Schlm.'s Hand, der Schrift nach nicht aus späterer Zeit, die Bemerkung: „Beispiel von der prästabilirten Harmonie".

S. 53. §. 103. Neben dem Satze: „Allein im Selbstbewußtseyn ist uns ꝛc. ꝛc." steht im Manuskripte ein Fragezeichen am Rande.

S. 39. Neben §. 86 steht von Schlm.'s Hand die Randbem.: „Anschauung des Wissens".

S. 43. Neben §. 87 von Schl.'s Hand die Rdbem.: „Beide Merkmale zusammen begründen das dem Wissen einwohnende Ueberzeugungsgefühl."

S. 164. §. 222, 1. Am Ende des Absatzes hinter den Worten: „auf seinen Zusammenhang" stehen die bisher ungedruckten Worte: „[Wir kommen ihr nur indirect näher auf zweifache Weise, einmal durch Entfernung des Irrthums und Anerkennung des Inadäquaten und dann, inwiefern wir der Welt als ihrem Abbilde näher kommen.]"

S. 175 (zu §. 231). Neben Z. 2 v. u. steht die Rdbem.: „NB. Wenn hier in dem bestimmenden Wollen ein Schein liegt, liegt das freilich in der Idee der Welt, aber auch in einer früheren Handlung."

S. 184. Neben Z. 17 ff. steht am Rande: „Das gewußte Nichtwissen knüpft an, negativ, indem es Aufgaben stellt, positiv, als Hypothese."

S. 209. Neben §. 262 stehen von Schl.'s Hand folgende 3 Randbemerkungen:

1. „NB. Dies gilt nur vom ersten Werden."
2. „Jedes Subsummiren unter ein einfaches Schema ist auch frei von Irrthum. Ist aber das Schema schon weiter entwickelt, so muß bei jeder Subsumtion dieser ganze Entwickelungsproceß nachgebildet werden, sonst" .... (hier bricht diese Randbem. ab).
3. „Wo dennoch Differenz im Denken auf dieser Stufe vorkommt, muß diese Prüfung angestellt werden."

S. 217. Neben §. 265 steht die Rdbem.: „NB. Dies ist hier übergangen und alles die Entwicklung der Urtheilsbildung Betreffende auf den andern Abschnitt verwahrt worden." [13])

S. 266. In die von Jonas unter den Text gedruckte Randbemerkung zu §. 310 füge ein hinter: „allgemeinen, besonderen und einzelnen" Z. 7 v. u. die Worte: „Das Besondere gehört immer zur Begriffsbildung."

Beilage A. S. 338. Unter dem, was Zettel XXXI enthält, steht die schwer zu entziffernde Bemerkung: „Neue Verwechselung des Princips der Eigenthümlichkeit im Fantasiren. Es wird im Anfangspunkte mitunter induct. Nothwendigkeit gesetzt, die aber sollte zum allgemeinen zurückgeführt werden.

Beilage B. Den Zettel I der Beilage B. habe ich unter den Manuscripten nicht vorgefunden.

Zettel II enthält zuletzt noch die Worte: „Das letzte noch zu verdeutlichen."

Zettel III enthält noch: „Nachweis des Verhältnisses; Philosophie als Kunst und Wissenschaft."

Zettel VIII: „empir. Gegensatz gegen die Ansicht vom doppelten Bewußtseyn und Polemik gegen diese."

Zettel X. hinter den Worten: „Rückkehr zur Aufgabe" schalte ein: „von Einheit und Glauben."

Zettel XI hinter den Worten: „b. objectives" schalte ein: „jedes allein construirt nicht."

Beilage C. S. 408. Neben dem Anfange von Vor-

---

13) Dies bezieht sich nach Jonas auf 1831 cf. S. 219.

lesung XXXVI steht die Randbem.: „Begriffs- und Urtheils-gränze, vollkommenes und unvollkommenes auf einander bezogen repräsentiren im transcendentalen die formale Seite."

S. 416. Neben Z. 2 u. 3 v. u. findet sich die Rdbem.: „natura naturans ist nicht das Unbedingte."

Beilage E. S. 498. Zettel XXIX Z. 5 v. o. Hinter den Worten „nicht ein Aggregat sind" schalte ein: „denn sonst gäbe es kein Berühren."

§. 4. Zur Chronologie des Textes.

Die Dialektik ist uns erhalten in Vorlesungen, Bruchstücken von Vorlesungen und einzelnen Notizen. Die Chronologie des Textes ist von Wichtigkeit, wofern wir die Dialektik in der allmäligen Entwicklung ihrer Gedanken betrachten wollen. Jonas bringt die Haupttheile der Dialektik in der richtigen Reihenfolge, ohne jedoch seine Untersuchung hierüber mitzutheilen,[1]) so daß der Leser die Chronologie selbst zu prüfen nicht in der Lage ist. Die Jonas'schen Angaben durch Gründe kurz zu bestätigen, schien zuerst erforderlich.

Das Jahr der Abfassung steht bei der Dialektik von 1814 u. 1822 (Beilage C.) zweifellos fest, denn hier hat Schleiermacher selbst die Jahreszahlen hinzugefügt. Und zwar sind die Vorlesungen von 1814 sicher,[2]) die von 1822 wahrscheinlich[3]) zum großen Theile nach den gehaltenen Vorlesungen niedergeschrieben.

Was die übrigen Bestandtheile der Dialektik anlangt, so darf uns bei größeren Abschnitten der Inhalt keinen Anhalt für die Zeitbestimmung geben, da wir ja umgekehrt nach Erledigung dieser Frage die Entwicklung des Inhaltes erkennen

---

1) Einl. S. VII f. sagt er nur, daß die Beilage D. „offenbar aus dem Jahre 1828" stamme; die Zettel unter N. 6 „vom Jahre 1831" seyen, oder andere (s. N. 1 u. N. 3) sich auf irgend welche Vorlesungen beziehn.

2) s. Briefwechsel mit Gaß S. 121.

3) Dieses geht aus einer Anzahl Aeußerungen hervor, die darauf schließen lassen, daß der Vortrag schon vorüber gewesen z. B.: „Diesen §. habe ich ausgelassen". cf. S. 401 zu §. 139. S. 420. 438.

wollen. Wohl aber bei kleineren Notizen, wenn wir erst an den Hauptmassen einen Anhalt haben. Aeußerlichkeiten aber (z. B. hier die Beschaffenheit der Zettel oder andere zufällig darauf befindliche Notizen) werden bei jeder derartigen Untersuchung immer das beste Beweismittel seyn, schon deshalb, weil hier, bei rein zufälligen Dingen, der Untersuchende von keinem Interesse geleitet seyn kann.

Beilage A. Die Beilage A ist auf die Kehrseite von zerschnittenen Briefen, Diligenzzeugnissen und Zetteln von Schleiermacher geschrieben, wie sie ihm grade zu Gebote standen. Eine Anzahl dieser Gelegenheitsschreiben trägt die Jahreszahl 1811. Hieraus folgt vor der Hand nur, daß diese Zettel nicht vor dem Jahre 1811 geschrieben sind. Jedoch 1) findet sich nur die Jahreszahl 1811 so häufig auf den Zetteln. 2) ein solches Gelegenheitsschreiben trägt das Datum d. 5. August, und zufällig hat Schleiermacher auch seiner Dialektik an diesem Tage das gleiche Datum zugefügt (d. 5. Aug.). Hieraus können wir folgern, daß A aus dem Jahre 1811 selbst ist.

Beilage E ist chronologisch in derselben Weise zu bestimmen. Auch hier tragen eine große Anzahl der Zettel auf der Kehrseite die Jahreszahl 1831.[4]) Später aber als 31 können sie nicht geschrieben seyn, weil nach diesem Jahre die Dialektik nicht mehr von Schleiermacher gelesen worden ist.

Beilage B. Daß B wirklich in das Jahr 1818 gehört, erhellt deutlich aus der Vergleichung der Zettel mit den von Jonas abgedruckten Vorlesungen. Beide stimmen in Bezug auf Inhalt und Gang genau überein.

Beilage D. Daß die Randschrift zum Hefte von 1822 wirklich vom Jahre 1828 sey, erweist sich leicht so. Als Randschrift zu C könnte das in Frage Stehende entweder nur in das Jahr 1828 oder 1831 fallen. Mit E kann es aber des verschiedenen Inhaltes wegen nicht aus einem Jahre seyn, zubem wird D in den Zetteln von 31 citirt.[5]) Somit kann es nur ins Jahr 1828 gehören.

4) cf. Vorlesung XXVI, XLVIII, LVII, LIX ꝛc. ꝛc. 5) Dial. S. 483.

Daß Beilage D und Beilage E auch nach den Vorlesungen geschrieben sind und nicht als Vorbereitung auf dieselben, ist aus ähnlichen Bemerkungen[6]) mit Wahrscheinlichkeit zu schließen wie oben bei C. Strenge Giltigkeit hat der Schluß wenigstens für Theile von D und E. — Das zum Druck Bearbeitete F stützt sich hauptsächlich auf D und E.[7])

Die Randbemerkungen. In dem zunächst Folgenden machen wir den Versuch die Entstehungszeit der Randbemerkungen zu ermitteln. Dies ist nur bei einem sehr kleinen Theile derselben möglich. Das Ermittelte hat aber ein erhebliches biographisches Interesse, da mitunter grade in den Randbemerkungen die Keime zu späterer Darstellung enthalten sind.

Auch hier bietet das Uebereinstimmen des Inhaltes einer Randbemerkung mit irgend einem Theile der Dialektik nicht immer einen sichern Anhalt. Bei den meisten Randbemerkungen aber ist diese Vergleichung überhaupt nicht möglich, da sie dem zweiten Theile angehören, von welchem die Beilagen fast überall nur den Anfang haben. Von den Collegienheften aber haben wir doch nur Bruchstücke. Aeußerliche Anzeichen zur Zeitbestimmung sind auch hier vorzuziehn. Die Schwierigkeit der Untersuchung über die Randbemerkungen wird noch erhöht, wenn wir erwägen, daß Schleiermacher vor der Vorlesung und nach derselben Randbemerkungen gemacht hat.[8])

Es ist zunächst schon von vorne herein sehr wahrscheinlich, daß viele Randbemerkungen aus dem Jahre 1818 sind. Denn es läßt sich nicht verkennen, wenn wir die von Jonas mitgetheilten Bruchstücke aus dem Collegienheft von 1818 betrachten, daß in diesem viele Gedanken seit 1814 verändert sind. Es ist sehr wahrscheinlich, daß doch Schleiermacher selbst irgendwo über diese Veränderungen Notizen gemacht hat,[9]) und da nun die

6) Dial. S. 467, 500, 505.

7) Auch die Vorarbeit H a weist auf E XII und D 13 hin.

8) s. S. 222 d. Dial. die Rdbem. — Von dieser ist die erste Hälfte vor, die zweite nach der Vorlesung geschrieben.

9) Man könnte meinen, B habe in seinem weiteren Verlaufe diese Notizen

Randbemerkungen, wie auch Jonas fast überall andeutet,[10]) sehr häufig mit diesen Bruchstücken der Collegienhefte von 1818 stimmen, so ist es naheliegend, daß wir sie eben als jene Notizen zu betrachten haben. Daß aber überhaupt Schleiermacher in dem erwähnten Jahre Bemerkungen gemacht hat in Bezug auf seine Vorlesungen an den Rand des Heftes, geht aus Folgendem hervor. Bei den Paragraphen 199 und 218 finden sich am Rande Paragraphenzahlen,[11]) welche offenbar den Gang der Vorlesung in irgend einem Jahre andeuten. Vergleichen wir dazu, was uns Jonas mittheilt,[12]) daß der Gang seit 1818 und in diesem Jahre zuerst in dieser Weise innegehalten worden sey, so erhellt, daß die Zahlen am Rande sich auf die Vorlesungen von 1818 beziehn. Sehr viele Randbemerkungen stimmen nun, wie schon erwähnt, mit dem Collegienhefte von 1818 überein; theils können wir dieses selber durch Vergleichung erfahren, theils wird es uns von Jonas versichert. Dazu sind eine Anzahl schon der Schrift und Tinte nach nicht aus derselben Zeit wie der Text, oder wenigstens nicht mit diesem aus einem Zuge geschrieben. Zu vermuthen ist aus diesen Gründen, daß aus dem Jahre 1818 folgende Randbemerkungen seyen: die zu §. 144, 172, 174 a u. b, 176, 1, 177, 186, 188, 191, 198, 216, 241, 101 (von Jonas als Anmerkung beigedruckt), 183, 230 Rdbem. 2 und 269. Von den letzteren drei gilt das von der Schrift Gesagte besonders.

Der Schrift nach mit dem Texte aus einem Zuge geschrieben sind die Randbemerkungen zu §. 153 und 230, 1. Von Einzelnuntersuchungen folge noch dieses: Einige Randbemerkungen in benachbarten Paragraphen zeichnen sich vor den andern durch Schrift und Tinte so aus, daß sie wohl sicher der Zeit nach

---

enthalten, doch wissen wir gar nicht, ob von B überhaupt je mehr existirt hat als das uns Vorliegende.

10) Dial. S. 84, 124, 90, 99, 132, 100 u. ö.

11) Neben §. 199, 4 steht: „209. 210." Neben §. 218 stehen die Zahlen: „218. 220. 221. 223. 219. 224. 225. 222. 226. 227."

12) Dial. S. 134 u. 165.

zusammengehören, es sind dies folgende: die zu §. 230, 2. 231 (cf. die Mittheilungen aus der Emendatio), in der zu §. 232 die Worte: „thätig" (vor dem Worte „Gott") und: „die Reinheit des Auffassens, welche man daher beschwört" (die andern Worte der Randbemerkung haben schon früher dagestanden) und von 233 Rdbem. die ersten zwei Zeilen „Begriffsbildung überwiegend — receptiren." Wenn wir uns nun stützen auf das, was Jonas sagt[13]) zu der Rdbem. §. 230, 2 und diese somit in das Jahr 1818 setzen, so gehören die andern auch in dieses Jahr. Bestärkt werden wir in dieser Vermuthung durch Vergleichung der betreffenden Randbemerkungen mit den entsprechenden Stücken aus den Collegienheften zu 1818. Ist aber dieses Resultat richtig, so folgt für die Randbemerkung 2 zum §. 232 „Im Suchen" ꝛc. ꝛc. (oder wenigstens für den zweiten Absatz derselben), daß sie einer späteren Zeit angehört, als 1818. Denn sie ist in zwei Stücken um die Randbem. zu §. 233 „Begriffsbildung — receptiven" herumgeschrieben, so daß jene schon früher dagestanden haben muß. Näheres läßt sich auch durch Vergleichung der Beilagen nicht ermitteln.

Jonas gibt für die Randbemerkungen S. 230, 231 und 234 (§. 276 ff.) die Jahreszahl 1828 an; es ist zu bemerken, daß dieses Jonas nur aus dem Uebereinstimmen dieser Bemerkungen mit dem Collegienhefte schließen kann, denn äußerlich findet sich kein Anhalt hierfür.

Die von Jonas abgedruckte, lange Randbemerkung[14]) besteht aus mehreren, welche Jonas hintereinander abgedruckt hat, sie führen im Manuskripte die fortlaufenden Nummern 68, 69, 70, 71. Die sich auf S. 261 findende Randbemerkung knüpft sich unmittelbar daran an und trägt die Nr. 72, die auf S. 265 trägt die Nr. 73, die auf S. 275 die Nr. 74 und die auf S. 288 die Nr. 76. So daß also Nr. 75 in dem fortlaufenden Zusammenhange fehlt. Offenbar gehören diese ganzen Rand-

13) Dial S. 173.
14) Dial S. 250, 251, 252.

bemerkungen zusammen[15]) und bilden ein Ganzes, und die Ziffern, die dabei stehn bedeuten nur die Zahl der Vorlesungen; denn die Stunden pflegte Schleiermacher stets zu nummeriren.[16]) In welches Jahr sie aber gehören, dieses zu ermitteln mußte trotz mannigfacher Versuche aufgegeben werden, weil uns kein genügendes Material zur Vergleichung des Inhaltes zu Gebote steht.

In Betreff der nicht erwähnten Randbemerkungen läßt sich kein Anhalt zur Zeitbestimmung finden.

Beilage H,[17]) die Vorarbeiten zur Beilage F enthaltend. Als hauptsächlichste der Vorarbeiten tritt die von mir mit Hd bezeichnete hervor, welche fortlaufende Paragraphen von 1—5 ausgeführt enthält und zwar sehr klar und deutlich. Diese große Vorarbeit weicht nun von F in Anordnung und Inhalt mannigfach ab. Die wichtigsten Unterschiede sind, daß §. 3 der Beil. F in Hd noch fehlt, §. 1, 4 und 5 aus Hd in F §. 3 aufgenommen sind, und viele Gedanken aus §. 2 der Beilage Hd in F §. 5 verwebt sind u. v. a. m. Daraus nun gruppiren sich die übrigen Zettel und Notizen entweder als Vorarbeiten zu Hd oder als solche zu F (also zwischen Hd und F geschrieben).

Die Gliederung von He und Hf läßt unstreitig erkennen, daß sie beide als Vorarbeiten zu F geschrieben sind, denn sie enthalten Dispositionen für diese letzte Niederschrift. Zwischen beiden aber ist nicht schwer zu entscheiden, welches das Frühere ist, nämlich He. Denn während in Hf die Disposition schon genau mit F stimmt und dieses somit das zuletzt vor F geschriebene zu seyn scheint, knüpft He noch mehr an die Vorarbeit Hd an. Der §. 3 z. B., der dann in F neu hinzukommt, von der

---

15) Jonas weist auf 1818 hin und bringt die Randbem. im Anschluß an die Vorlesungen dieses Jahres (S. 288 und 250). An anderer Stelle S. 262 wird die Meinung genährt, als stammen sie aus 1828 und 31. Aus verschiedenen Jahren können sie jedoch nicht seyn.

16) Auch das Heft v. 1814 ist so nummerirt (nur in der Ausgabe nicht).

17) s. d. Beilage z. Zeitschr. für Phil. u. ph. Krit. 1878.

Voraussetzung der Selbigkeit des Gegenstandes findet sich in He noch nicht, entsteht aber während der Schreibens oder nach demselben, welche Entstehung aus §. 1 interessant genug zu beobachten ist.[18]).

Uebrig bleibt noch Ha, Hb, und Hc. Ha ist auf die Rückseite eines von ihm selbst geschriebenen Circularschreibens geschrieben. Es scheint überhaupt die älteste Vorarbeit zu F zu seyn seinem ganzen Inhalte nach. Alle drei Ha, Hb und Hc sind Vorarbeiten zu Hd.[19]) — Ha bereitet in 3 Nummern den Inhalt von Hb kurz vor. Daß Ha und Hb überhaupt zusammengehören, dafür haben wir auch ein äußerliches Anzeichen. Nämlich dem Wasserzeichen im Papiere nach zu urtheilen machen die 2 halben Bogen, worauf Ha und Hb geschrieben sind, die Hälften eines Bogens aus.

Wenn nun Ha die erste Vorarbeit ist zu dem für den Druck bestimmten, so ergibt sich aus dem hier befindlichen Datum, daß Schleiermacher nicht vor dem 18. Februar 1832 mit den Vorarbeiten für den Druck begonnen habe, sondern erst nach diesem Datum. Wann aber dieses gewesen ist, läßt sich nicht genau bestimmen, weil wir ja nicht wissen, wann das betreffende Circularschreiben an Schleiermacher zurückgekommen ist. Hc, welches auf der Kehrseite einen Brief enthält mit dem Datum d. 8. Oktober 1832, ist dem Inhalte nach auch eine Vorbereitung auf Hd, trotzdem zuletzt der Gang ein wenig von Hd abweicht.[20])

Der §. 5 der Vorarbeit Hd ist später hinzugefügt, als die ersten §§. dieser Vorarbeit geschrieben sind. Er stammt nämlich aus einer Zeit, wo dem Verfasser die spätere Eintheilung, wie sie uns in F vorliegt, schon vorgeschwebt hat, denn der Inhalt dieses §. ist derselbe wie F §. 5. In der Vorarbeit Hd aber wird dieser Inhalt noch durch §. 2 vertreten. Deshalb gehört

18) s. He §. 1, 5 u. 6.

19) außer dem ganzen Gange cf. Ha 2, 4.

20) Außerdem findet sich noch eine Fassung des §. 2, welche auch dasselbe enthält als in F und der Vorarbeit Hd. §. 4. Dieser §. 2 gehört auch einer frühen Zeit an und ist jedenfalls vor Hd geschrieben.

der §. 5 aus Hd streng genommen nicht zu dem Uebrigen; und mit ihm das letzte Stück des §. 4 unter dem Striche,[21]) welches sich schon äußerlich als noch später als §. 5 hineingeschrieben dadurch kennzeichnet, daß es nicht völlig Platz fand in dem freigebliebenen Raume und am Rande fortgesetzt werden mußte.

He trägt fortlaufend Nummern von 1—5, dann aber Nr. 5 und 6 noch einmal. Diese letzten zwei §§. 5 und 6 gehören ihrem Inhalte nach einer spätern Zeit an. Die ersten Nummern 1—5 dagegen sind geschrieben ehe Nr. 5 noch den Inhalt hatte, den es später in F hat, hiernach also auch vor Nr. 5 der Beilage Hd.

Die Reihenfolge würde also ganz genau folgende seyn: Ha, Hb, Hc, Hd (mit Ausnahme des letzten Stückes von 4 und 5), He (mit Ausnahme von 5a und 6), das letzte Stück von 4 und 5 aus Hd, Hf, und 5a und 6 aus He.

Beilage G. Die in dieser Beilage enthaltenen Notizen habe ich in der Reihenfolge abdrucken lassen, wie ich sie gefunden habe. Es sind kurze, zusammenhangslose, gelegentliche Bemerkungen, die sich keineswegs fortlaufend an den Gang der Dialektik anschließen. Sie befinden sich auf einer Anzahl von locker in einander liegenden halben Bogen, und der Versuch durch anderes Legen der Bogen mehr Ordnung in die Notizen zu bringen war vergeblich. Ein wirklicher Zusammenhang findet sich nur in dem ersten und dem letzten Stücke der Beilage G und nur von diesen ist es auch möglich die Zeit der Entstehung zu bestimmen.

Da sich das erste Stück Nr. 1—10 schon auf die Dialektik von 1814 bezieht und an diese anlehnt,[22]) so muß dieses jedenfalls geschrieben seyn, als die Paragraphen zum Heft von 1814 schon dastanden. Die unmittelbar darauf folgende Ueberschrift aber: „Zur Dialektik 1818" läßt darauf schließen, daß dieses Stück vor 1818 geschrieben sey. Es ist nun zweierlei möglich,

---

21) s. d. Beil. d. Zeitschr. Hd §. 4.

22) Das Heft von 1814 wird fast überall citirt.

entweder, daß diese Bemerkungen in die Zeit zwischen 1814 und 1818 fallen, oder während des Heftes von 1814 entstanden sind. Das letztere ist anzunehmen: 1, dafür spricht, daß Schleiermacher wohl überhaupt nur während die Vorlesung gehalten wurde, an derselben gearbeitet hat. 2, Die Gänsefedern bewirkten in der Schrift ein weit größeres Differiren als unser jetziges Material, und die Notizen in G sind mit den zugehörigen Paragraphrn deutlich als aus einem Zuge geschrieben erkennbar, besonders §. 165; 187; 92, 2; 168 ꝛc. und die dazu gehörigen Bemerkungen.

Das folgende No. 11 u. s. w. ist, wie die Ueberschrift anzeigt, vom Jahre 1818; doch wie weit die Notizen dieses Jahres reichen, und ob sie wirklich bis zu Nr. 41 gehen, welche Notiz auch wieder „Erste Vorlesung" überschrieben ist, das läßt sich nicht ermitteln, weil irgend ein Erweismittel dafür nicht da ist, der Inhalt eben wegen des Mangels an Zusammenhang keinen sicheren Anhalt bietet und obendrein die Vergleichung erschwert ist, da wir nur Bruchstücke haben von den Vorlesungen 1818 aus den Kollegienheften.

Stellen wir jetzt die Untersuchung über die letzten Notizen des Heftes G an von No. 97 bis zum Ende. Diese finden sich verzeichnet auf zwei, auch äußerlich zusammengehörigen, halben Bogen. Hier ist im Großen und Ganzen ein bestimmter Gang und Zusammenhang garnicht zu verkennen, soweit ein solcher bei gelegentlichen einzelnen Notizen überhaupt verlangt werden kann. Leiten lassen können wir uns hier durch zwei Dinge. Die 102te Notiz trägt die Ueberschrift „Siebente Stunde" und die 123ste Notiz trägt die Ueberschrift „19te und 20ste Stunde." Benutzen wir dieses als Anhaltepunkte.

Was zunächst die 102te Notiz betrifft, so können wir nicht annehmen, daß sie zu der Dialektik von 1822 gehöre, denn die Notiz müßte doch dann in irgend welchem Zusammenhange mit C VII stehn. C aber ist in der Stunde VII an einer ganz anderen Stelle der Dialektik und handelt über Kunst und Wissenschaft. Ebensowenig stimmt diese Notiz mit D und E. Dem-

nach ist anzunehmen, daß diese Notiz entweder in das Jahr 1811, 14 oder 18 zu setzen sey. Zu 1814 und 18 paßt der Inhalt zwar im Allgemeinen, genau aber auch nicht. Was der Gegenstand der Behandlung der 7ten Stunde im Jahre 1811 gewesen, läßt sich aus der uns gedruckt vorliegenden Ausgabe nicht ermitteln.

Vor aller weiterer Ausführung prüfen wir die Bemerkung Nr. 123.

Die Bemerkung 123 kann sich auf C und D nicht gut beziehn, denn diese Vorlesungen sind in der Stunde 19 und 20 noch garnicht so weit, sondern erst beim reinen Denken, Wahrnehmung ꝛc. ꝛc. Auch E handelt in diesen Vorlesungen ganz und garnicht vom Urtheil. Die Vorlesungen von 1814 stehen allerdings hier auch beim Urtheil, aber handeln noch garnicht von dem dem Begriff und Urtheil im Seyn Entsprechenden, dazu kommen sie erst an einer viel späteren Stelle.[23]) Auf sie also bezieht sich diese Notiz über die 19te und 20ste Stunde wohl auch nicht, denn diese setzt voraus, daß Schleiermacher schon hiervon spricht. Von den Vorlesungen des Jahres 1818 wissen wir zwar nicht die Stundeneintheilung, aber aus den Zetteln[24]) ersehen wir, daß Schleiermacher in der 14ten Stunde noch zurück ist hinter dem Hefte von 1814,[25]) woraus wohl zu schließen ist, daß er auch in der 19ten und 20sten Stunde, und zwar erst recht noch nicht an der Stelle sey, welche den Inhalt der Bemerkung G 123 bildet. Hiernach bliebe übrig, daß sich diese Bemerkung auf die Dialektik von 1811 beziehe. Und in der That paßt dieses auch zu dem Inhalte der Beilage A; denn, wie wir sehn, steht 1811 Schleiermacher in der 19ten und 20ten Stunde wirklich beim Urtheil und zwar auch, inwiefern es dem Seyn entspricht, und es fügen sich hier die Be-

23) Dial §. 180 ff. §. 193 ff.

24) Beilage B.

25) Nämlich in dieser Stunde ist erst von den 3 Formen des Denkens die Rede und 1814 ist dieses schon in der 13ten Stunde absolvirt. Der Gang aber ist in beiden Jahren im Großen und Ganzen derselbe.

merkungen, die in der Beilage G ausdrücklich als „Zusätze“ bezeichnet werden, ganz gut ein. Nehmen wir also an, daß sich diese Bemerkung 123 anf die Vorlesungen von 1811 bezieht, und nehmen wir dazu das oben zu der Notiz 102 Gesagte, und den Umstand ferner, daß die letzten beiden halben Bogen inhaltlich ein Ganzes bilden, indem sie fortlaufend Bemerkungen zur ganzen Dialektik enthalten, und auch äußerlich zusammengehören, so gewinnt es Wahrscheinlichkeit, daß die ganzen Bemerkungen von 97 an zur Dialektik von 1811 gehören. Es läßt sich aber hierbei garnicht feststellen, ob sie in diesem Jahre selbst oder zwischen 1811 und 14 geschrieben seyen. Ist das gefundene Resultat richtig, so ist dieses letzte Stück der Beilage G interessant genug, insofern wir dann hier mit einem der ältesten Stücke der Dialektik zu thun hätten. Zu dem gefundenen Ergebnisse stimmt auch, daß der Umschlag, in welchem die Beilage G liegt, die Jahreszahl 1811[26]) trägt, woraus doch hervorgeht, daß irgend ein Stück der Beilage G aus diesem Jahre stammt. Ferner findet unser Ergebniß, daß diese 2 halben Bogen vor dem Jahre 1814 geschrieben seyen, auch darin wohl Bestätigung, daß — wie bei einer genaueren Vergleichung ersichtlich ist — einige der in den erwähnten zwei Bogen von G enthaltenen Notizen in dem Hefte von 1814 wirklich schon verarbeitet sind. So z. B. die Notiz in der uns schon bekannten Nr. 123: „daß alles Urtheil auch unter der Form: der Baum grünt, ein gemeinschaftliches Seyn aussagt“, findet sich wirklich in der Dialektik von 1814 aufgenommen,[27]) an der Stelle wo hier von dem dem Urtheil im Seyn Entsprechenden die Rede ist.

Uebrig bleibt noch das mittlere Stück der Beilage G, über das sich so gut wie nichts ermitteln läßt. Die Bemerkung Nr. 41 und Nr. 88 sind zwar beide überschrieben „Erste Vorlesung“. Was aber die erste der beiden Bemerkungen anlangt, so finde sich der eine Gedanke derselben, daß Schleiermacher die Prin-

---

26) Diese Zahl ist übrigens sehr unleserlich.
27) Dial S. 134.

cipien nicht als Einleitung in die Ethik vortrage und weshalb, in der abgedruckten Ausgabe nirgends. Der letzte Gedanke dieses Absätzchens von der ausschließlichen Beschäftigung mit der formalen Philosophie ist zu finden 1814 §. 10, 1818 S. 4 und Zettel I S. 362. — Hieraus aber läßt sich garnichts machen.

Ebenso resultatlos ist die Untersuchung über die zweite Bemerkung Nr. 88. Denn in keiner Vorlesung (Stde I), soweit sie abgedruckt sind, findet sich Philosophiren als bewußtes Zustandebringen der Erkenntniß definirt. Die andern hier gebrachten Gedanken über Philosophie als Kunstlehre und Wissenschaft sind zwar in allen Jahrgängen vertreten, werden aber überall erst später aufgeführt. (Uebrigens spricht auch dieses Zusammenfassen von Gedanken, die sonst verschiedene Stellen einnehmen, wieder dafür, mit wie gelegentlichen Notizen wir es hier zu thun haben.)

Da wir nun aber für die Jahrgänge 1811, 1814, 1818 schon nach dem Obigen Notizen in G gefunden haben, so ist wohl anzunehmen, daß das mittlere Stück bis Nr. 97 — von wo an muß fraglich bleiben, weil wir ja nicht wissen, wie weit das zu 1818 Gehörige geht — einer späteren Zeit als dem Jahre 1818 angehört, wofür auch der Inhalt einzelner Notizen spricht. Nr. 95 z. B. enthält einen Gedanken (Raum und Zeit = real und ideal), der sich ausgeführt findet in der Beilage D. — Näheres aber läßt sich über diesen mittleren Hauptbestandtheil von G nicht bestimmen.

An Stelle des fehlenden Zettels B I lag der ziemlich werthlose Zettel y, der deshalb in das Jahr 1831 gehören muß, weil auf ihm auch Bemerkungen zur Sittenlehre und zum Römerbrief stehn, und nur 1831 Schleiermacher Dialektik und dieses beides gelesen hat.[28])

---

28) cf. den Berliner Universitätskatalog.

Die Unsterblichkeitslehre Plato's.

Von

Dr. Friedrich Bertram.

(Zweite Hälfte.)

Zur Psychologie auf diese Weise übergeführt, werden uns nunmehr die hauptsächlichsten Bestimmungen Plato's über die Seele beschäftigen.

Wo immer etwas entsteht, wo Abhängigkeit besteht, müssen nach Plato's Lehre zusammenwirken die vorbildliche Ursache (die Idee), die Materie (nicht materielles Substrat, sondern das Princip der Vielheit und Verschiedenheit), das wirkende Princip und die Zweckursache (die im Platonischen Systeme ebenfalls gegeben ist): analog den 4 Aristotelischen Ursachen: der formellen, materiellen, bewirkenden und Zweckursache. — Wenn Aristoteles die bewirkende und die Zweckursache in der Ideenlehre vermißt, so ist das insofern richtig, als der Character der Ideen wirkende und Zweckursache ausschließt, Aristoteles aber den Character der Idee des Guten als Idee festhält, während diese — wie bereits oben bemerkt — der Grundlage der Ideen entwachsen ist.

Diese Ursachen concurriren sonach auch zur Hervorbringung der Seele.[1]) Diese Hervorbringung, die Bildung der Seelen wie der Welt im Einzelnen überhaupt, gibt der Timaeus in Form einer didactischen Allegorie. Nachdem der Weltschöpfer den Weltkörper und die Weltseele, die Gestirnkörper und ihre Seelen gebildet (Tim. 40), spricht er sein faciamus hominem: „Noch sind sterbliche Geschlechter zu schaffen; damit sie aber sterblich seyen, müßt ihr (niederen Götter) sie schaffen. Was aber unsterblich an ihnen seyn soll, will ich zum Werke euch geben.“ Er schuf nun die Seelen, so viel als Sterne am

1) Ideen, Seelenmaterie, Gott, Gottes Güte (ἀγαθὸς ἦν — cf. Tim. 29 d) sind dieselben. Auch die Seelen sind ja Abbilder der Ideen und weil es viele und verschiedene Seelen gibt, muß es auch eine Seelenmaterie geben (Tim. 35 a, 40 b, 41 d).

Himmel sind und gab ihnen die ewigen (εἱμαρμένας) Gesetze, die ihr künftiges Leben bestimmen würden. Sie würden in Körper eingepflanzt werden; die aus dieser Verbindung mit dem Körper entspringenden Begierden und Leidenschaften zu bekämpfen sey ihre Aufgabe und der Erfolg dieses Kampfes entscheide über ihr Loos nach dem Tode. Die niederen Götter nahmen das Unsterbliche der Seele und bildeten dann einen sterblichen Leib und entsprechende sterbliche Seele dazu.[1]) — Im Anfange der Welt also und der Zeit wurden die Seelen alle zugleich von Gott erschaffen. Die Weltseele — die vollkommenste unter den Seelen — ist nach Plato deßhalb nöthig, weil ohne Seele keine Bewegung und keine Vernunft, beides aber eignet der Welt (sie dreht sich um sich selbst und ist ein ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ: Tim. 30).

Der Welt am nächsten in dieser Vollkommenheit kommen die Gestirne. Zwischen den Welt-, Gestirn- und Menschenseelen besteht aber kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied (sie sind im gleichen Kessel gemischt). —

So die Schilderung der Entstehung der Seelen, dies ihre Principien. — Die Seele ist aber auch ihrerseits Princip: Sie ist wirkende Ursache[2]) und in ihr liegt auch die Zweckursächlichkeit. Primär und hauptsächlich gelten beide von dem höchsten νοῦς, von Gott; secundär und in abgeleiteter Weise von den durch den göttlichen Geist geschaffenen Seelen. Die Seele ist sonach vor allem Princip der Bewegung und zwar besitzt sie die

---

1) Cf. Tim. 69 b: ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν. —

2) Aus ihrem Wirken erschließt sich ihr Wesen. — Mögen auch manche Punkte controvers seyn (auf welche alle einzugehen der Raum nicht erlaubt), mag auch in einzelnen Dialogen ein Wechsel und Fortschritt in der Lehre vorliegen (Plato selbst gibt ja die menschliche Unzulänglichkeit auch in psychologischen Fragen zu, — und warum soll in seinem Geiste keine Wandlung, kein Fortschritt haben stattfinden können): seine psychologischen Angaben, wie er sie in seinen reiferen Dialogen niedergelegt hat, hängen eng zusammen und tragen einander gegenseitig. —

Kraft der freien Selbstbewegung, sowie die anderes zu bewegen. Besonders im Phaedrus und in den Gesetzen geht Plato näher auf diesen Begriff ein. Die Selbstbewegungskraft ist der Seele wesentlichstes; substantielles Attribut. Cf. Phaedr. 245d; 246a: μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν ... — Nach Phaedr. 245e kann kein Körper sich selbst bewegen: die wirkenden Ursachen der Bewegung und des Werdens der Körper sind eben die Seelen. — Leg. 896a ist ihm die Seele ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις (J. Grimm leitet ja ähnlich unser Wort „Seele" von der Wurzel si — cf. σείω — d. h. „bewegen" her). Als Princip der Bewegung aus eigner Kraft von innen heraus ist sie Princip des Lebens (Phaedr. l. c.) — Mit der Bewegungskraft der Seele hängt ihre Erkenntnißfähigkeit zusammen (sofern nach Plato das Erkanntwerden ein Bewegtwerden, das Erkennen ein Bewegen ist). Gegenstand des eigentlichen Erkennens — Erkenntnißobject — sind die Ideen. Als Erkenntnißweise der Seele von den Dingen stellt Plato die „wahrscheinliche Meinung" auf, ein gewisses Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen: Rep. V, 478e; die der Materie entsprechende Erkenntnißweise ist „der unechte Schluß".

Aufschwingen soll sich der Mensch zu dem Ziele aller Wissenschaft, der Erkenntniß der Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα Rep. VI, 505a), des Urgrundes alles Seyns und Erkennens.

In der Prä- und Postexistenz (um das Wesen der Seele zu erkennen, müssen wir aber absehen von ihrer Verbindung mit dem Körper — auch die Unsterblichkeit bezieht sich nur auf das λογιστικόν) ist das Wesen der Seele in der Erkenntnißthätigkeit erschöpft, — diese also eine Grundbestimmung der Seele.

Wie an der wirkenden Ursächlichkeit der höchsten Seele, so nehmen die geschaffenen Seelen auch an deren Zweckursächlichkeit Theil.

Was sonach die Seelen mit den Ideen gemeinsam haben ist, daß sie als geistige Wesen dem Sinnlichen gegenüberstehen, während Seelen und Dinge im Gegensatze zu den ewig seyenden

Ideen geworden sind und während endlich Ideen und Dinge als Erkanntes den erkennenden Seelen gegenüberstehen.

So sehen wir schon hieraus, daß Plato die dürftigen und zusammenhangslosen Bestimmungen seiner Vorgänger über den Begriff der Seele weit hinter sich gelassen und wesentlich bereichert hat. Ausgangspunkt und Grundbestimmung war ihm, wie seinen Vorgängern, die Bewegungskraft der Seele; aber — einem in der Geschichte der Philosophie nicht seltenen Verlaufe gemäß — durch deren Materialismus gleichsam in das gegentheilige Extrem (und hierin liegt das πρῶτον ψεῦδος seiner ganzen Psychologie) gedrängt, statuirte er einen scharfen Dualismus, einen principiellen Gegensatz zwischen Leib und Seele. (Von den neueren hat Newton's System des physischen Einflusses am meisten Aehnlichkeit mit diesem Platonischen Dualismus.) Consequenzen dieses Dualismus sind seine Dichotomie (Vermittlungsversuch zwischen Geist und Körper; so hypostasirt er also nicht blos Leib und Seele, sondern auch wieder die einzelnen Seelentheile; — weil die Seele in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung zum Körper steht, darum gehört die sinnliche Seite des Seelenlebens nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen) und seine Präexistenzlehre (Phädr. anfangslos; später — Tim. und Rep. — zeitlich). Mit der Präexistenz hängt wiederum zusammen seine Lehre von ἀνάμνησις und μετεμψύχωσις. — Plato's Idealismus, gegen den freilich auch bei ihm die Thatsachen der Erfahrung ihr Recht geltend machen und ihm Zugeständnisse abzwingen, die mit Präexistenz und A. im Widerspruch stehen, bekundet sich hauptsächlich auch in diesem Dualismus: wie bei allen philosophischen Systemen, so kommen auch bei ihm die Principien am deutlichsten in der Psychologie zum Ausdrucke; — und wenn Plato in das gegentheilige Extrem seiner materialistischen Vorgänger umschlägt, so ist das begreiflich — und Teichmüller's Verwunderung, daß man Plato einen solchen Dualismus zuschreiben könne, durchaus unbegründet. Wo ist denn der Philosoph, der das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, der die Frage nach dem Wesen des

Körpers und der Art und Weise, wie die Seele seine Wesensform ist, befriedigend gelöst hat? Ist es nicht von jeher ein Grundirrthum aller Philosophie gewesen, Natur und Geist entweder zu identificiren, oder in Opposition zu setzen?

Als wichtig für die Lehre von Prä- und Postexistenz ist hier noch näher einzugehen auf Plato's Theorie von den Seelentheilen. Im Phädr. und Tim. sind beide Lehren in gegenseitige Beziehung gesetzt. Im Phädr. werden die 3 Seelentheile und der Unterschied zwischen ihnen (ἡνίοχος und ἵππω) ebenso in mythischer Darstellung gegeben, wie in der Rep. in philosophischer:

Die Seele zerfällt in ein λογιστικόν und ein doppelgliedriges ἄλογον; dem denkenden Theile stellt Plato den ohne Denken begehrenden gegenüber (ἐπιθυμητικόν) und als dritten (wiederum einen Vermittler: er ist dem niederen stammverwandt, wahlverwandt dem höheren) stellt er auf den θυμός (das kampfesmuthige Zorngefühl).

Wie verhalten sich nun — aus diesem Verhältnisse ergibt sich ihre nähere Bestimmung — diese 3 μέρη (oder εἴδη) zu den 3 Seelenstufen: geistige, sinnliche, organische Seele, — oder andrerseits zu den Seelenkräften: Denken, Fühlen, Wollen? — In ersterer Hinsicht ist unter den homologen Gliedern insofern eine gewisse Verwandtschaft, als den begehrlichen Theil nach Tim. 77b auch die Pflanzen besitzen; den mittleren — wie aus den Analogieen erhellt, die Plato gebraucht — auch die Thiere, den 3. nur der Mensch. Daß aber die betreffenden Glieder sich nicht decken, springt in die Augen.

Ebensowenig besteht aber auch zwischen Denken, Fühlen und Wollen einerseits und jenen Platonischen Seelentheilen andrerseits Identität (wie solche von Steinhart behauptet wird). Es fehlt den Platonischen Gliedern die Indifferenz der unsrigen: sie sind — echt Sokratisch — einseitig von ethischem Gesichtspunkte ausgehend.

Unserem Denkvermögen fehlt das Moralische des λογιστικόν; unserem Willensvermögen das Unmoralische des ἐπιθυμη-

τικόν; — der *θυμός* ist auch nur moralisches Gefühl, nicht Gefühlsvermögen überhaupt.

Nichtsdestoweniger finden wir bei Plato eine (wenn auch nicht streng durchgeführte) den heute meistens angenommenen Grundvermögen der Seele entsprechende Theilung: jedem der 3 Seelentheile kommt nämlich ein Streben zu, eine *φιλία*; mit jeder *φιλία* ist untrennbar eine *ἡδονή* verbunden (cf. Phil. IX, Rep. 585 f.). Schwierigkeit macht allerdings die Dreigliederung des Erkenntnißvermögens.[1]) — Klar und eingehend handelt auch über diese Frage Schultheß: Platon. Forschungen p. 42 ff. —

Es ist nun zwar auch das Leben in der Zeitlichkeit nicht ohne eine gewisse Seeleneinheit, die eben durch das *λογιστικόν* vermittelt wird (*το θεῖον, θειότατον, τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος* nennt er es): allein die Seele hat nach dem bekannten treffenden Bilde doch nur das Aussehen eines aus verschiedenen Nationen zusammengesetzten Staates, der nur nominell durch die Identität des Throninhabers eine Einheit vorstellt; während in seinem Innern die heterogenen Elemente und Glieder sich meiden und durch centrifugale Bestrebungen das Ganze zu zerreißen drohen. Die Platonischen Seelentheile sind 3 mit einander verbundene Wesen von principieller Gattungs- und Wesensungleichheit.[2]) Die Frage nach Seeleneinheit hat also Plato nicht befriedigend gelöst.

Welcher ist denn nun aber — diese Frage erhebt sich zu-

---

1) Es ergibt sich sonach folgendes Schema:

Λογιστικόν: *ἐπιστήμη*, — *φιλόσοφον* (Wissens- und Gewissenstrieb), — *ἡδονή* oder *πλήρωσις καθαρᾶς οὐσίας*. *Θυμοειδές*: *δόξη*, — *φιλότιμον*, — *πλήρωσις τιμῆς καὶ θυμοῦ*. *Ἐπιθυμητικόν*: *ἄισθησις*, — *φιλοχρήματον* (Nahrungs- und Geschlechtstrieb), — *πλήρωσις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν*. — Wie Plato das große Verdienst hat, der Begründer der wissenschaftlichen Seelenlehre zu seyn, so will er auch die politischen Erscheinungen als Wirkungen der psychischen begreifen (cf. Rep. 435 e, 544 d).

2) die dazu auch noch körperlich getrennt sind. — Wenn nun aber auch die Unvollkommenheit dieser Eintheilung leicht erkennbar ist, so lagen nichtsdestoweniger — wie Brentano sagt (Psychologie I, Leipzig 74, pag. 236) — in ihr die Keime für die Bestimmungen, welche bei Aristoteles ihre Stelle einnahmen, und welche ungleich bedeutender als die Platon's selbst, für Jahrtausende maßgebend geworden sind.

nächst — der unsterbliche Seelentheil, oder sind sie alle unsterblich? — Es ist der ethischen Seelentheilung gemäß consequent und in Tim. und Rep. ausgesprochen, daß nur die *ἀρχαία φύσις*, die ursprünglich reine Seelennatur, das intellectuell Begabte und sittlich Gute der Erhaltung fähig und würdig sey: das *λογιστικόν*, das Seelische in der Seele (der Mensch im Menschen in dem aus Rep. IX bekannten Seelenbilde); dieser Theil ist ja der charakteristisch menschliche, der Sitz des Bewußtseyns und der Persönlichkeit: er ist der einzig unsterbliche.

Weil übrigens eine partielle Aenderung wie in andern, so in dieser Frage in den verschiedenen Schriften Plato's unläugbar vorliegt, so würden diesbezügliche Concordanzversuche der einzelnen Dialoge, das Bestreben, Plato's Lehre von den Seelentheilen und der Unsterblichkeit und den Gründen der letzteren als eine einheitlich zusammenhängende hinzustellen, die Klarheit und Bestimmtheit seiner Angaben und Beweise nur beeinträchtigen. Es sollen darum ohne solche Versuche die psychologischen Angaben der einzelnen Dialoge, soweit sie auf seine Unsterblichkeitslehre Bezug haben, hier folgen: — so gedrängt als möglich, nur beim Phädo ist länger zu verweilen.

Wie oben schon ausgeführt, ist nach dem Timaeus die Seele ursprünglich als einfaches Wesen von Gott geschaffen, nimmt aber bei ihrem Eintritte in die Körperlichkeit und infolge derselben — (sie wird durch diesen Eintritt ganz anderen Daseynsbedingungen unterworfen) — zwei unedlere Seelentheile an, die sie bis zum Austritte aus dem Körper, bis zum Tode, behält; so daß nur das *λογιστικόν*, das ursprünglich einfache Seelenwesen unsterblich ist.

In diesen Angaben ist Plato's endgiltige Meinung über diesen Punkt unstreitig enthalten. —

Wenn, was von den Gestirnseelen gilt, auch auf die Menschenseelen Anwendung erleidet: so ist in der Rede des höchsten Gottes an die Gestirnseelen im Tim. (41 a[1])) auch ein

1) *θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος· τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό*

Grund der Unsterblichkeit angegeben: Gott, dem ein so erhabenes Werk, wie die Seele, seine Existenz verdankt, kann diese Seele nicht wieder dem Untergange preisgeben wollen: — ein teleo-lischer Beweis. Wenn Ueberweg, der (l. c. 282 ff.) diesen Gedanken näher ausführt, aus diesen Angaben Plato's — betrachtet mit andern in andern Dialogen enthaltenen Gründen — verschiedene Combinationen und Principien ihm zuschreibt und schließlich daraus auf Abfassung des Phädo nach Timäus schließt: so ist ihm mit Recht bemerkt worden, daß jene Formeln von dem Verhältnisse der Bedingtheit zur Vergänglichkeit erst seiner eignen scharfsinnigen Analyse, nicht einer Platonischen, ihre abstracte und präcise Fassung verdanken.

Nach Ueberweg stehe nämlich der Tim. in der Mitte zwischen Phädr. und Phädo, sey mit jenem über die Vergänglichkeit alles Bedingten, mit dem Phädo darüber einverstanden, daß auch die Seele ein Bedingtes sey und spreche darum der Seele die natürliche Unsterblichkeit ab. — Mit Recht bemerkt Zeller (3. Aufl. II, 1 pag. 700, 2) hiegegen, daß die Rep. unbeachtet gelassen sey.

Zu der von ihm dort getadelten Identificirung aber von „zusammengesetzt" und „bedingt" (δεθέν) geben Plato's Worte selbst Veranlassung. Ebenso wird dort mit Unrecht von Zeller behauptet, daß auch die Rep. aus der Einfachheit die Unsterblichkeit folgere, — sowie auch die Bemerkung nicht genau ist, daß nach Plato die Seele durch die vorübergehende Verbindung mit den niederen Seelentheilen nicht zu etwas Zusammengesetztem werde. — Warum jener Satz τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν von vornherein unmöglich auf die Weltseele anwendbar sey, ist ebenfalls nicht abzusehen. — Zeller selbst gibt dann an l. c., daß im Tim., dessen Psychogonie die Zusammensetzung fordere, die Un-

---

γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν [seiner natürlichen Disposition überlassen zu wollen] κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν [schlechthin], οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε.

sterblichkeit als moralische Nothwendigkeit hingestellt sey; im Phädo und der Rep. (deren Darstellung sich doch auch wieder derjenigen des Tim. nähern soll) die Zusammensetzung der Seele geläugnet und die Unsterblichkeit daraus metaphysisch gefolgert werde.

Letzteres ist falsch: Im Phädo wird die Zusammensetzung nicht geläugnet: von Zusammensetzung und Theilen der Seele ist nirgends Rede; Rep. IV werden die Theile der Seele angegeben und beschrieben (wo von dem Dreiständestaat auf die psychologische Classification zurückgeschlossen wird). —

Wie überhaupt für die Psychologie, so ist auch für unsre specielle Frage von großer Wichtigkeit die Republik; — hier beschäftigen uns Rep. X, 608 ff.; 611 ff. An ersterer Stelle heißt es: Alles geht durch das ihm eigenthümliche Uebel (*τὸ ξύμφυτον κακόν*) zu Grunde. Was nicht durch das ihm eigenthümliche Uebel zerstört werden kann, ist überhaupt unzerstörbar; die Seele kann durch moralische Schlechtigkeit, durch (*ἀδικία, ἀκολασία, δειλία, ἀμαθία* 609c) ihre eigenthümlichen Uebel, nicht gestört werden, noch viel weniger durch fremde, durch Uebel des Körpers oder andere: sie ist sonach überhaupt über Vergehen erhaben, ist stets dauernd und unsterblich. Das eigne Schlechte wirkt bei der Seele nicht auflösend oder schwächend: folglich — so schließt er a majori ad minus — kann sie noch weniger durch den Untergang des (ihr ja fremd gegenüberstehenden) Körpers vernichtet werden: also weder durch eignes, noch durch fremdes Uebel, — also überhaupt nicht.[1])

Es liegt dieser Beweisführung ein sehr richtiger und tiefer Gedanke zu Grunde: mag auch dessen Form mangelhaft, dessen Ausdrucksart primitiv seyn.

Auf die mannichfachen berufenen und unberufenen Kritiken auch dieses Beweises werde ich bei Besprechung des Phädo kurz zurückkommen. Es ist gewiß verkehrt und weder der Geschichte

---

1) „*Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ἀφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι εἰ δ' ἀεὶ ἄν, ἀθάνατον* (611a).“

der Philosophie, noch dem Philosophen selber ein Dienst damit erwiesen, ihm Gedanken und Wahrheiten unterzulegen, die ihm fremd. Allein die Aufstellung der wenn auch noch unbeholfen zum Ausdrucke gebrachten Gedanken und Principien, — ja schon die Kühnheit seines Vorwurfes — bekundet seinen schöpferischen Geist und verdient unsre Anerkennung und Bewunderung. —

Plato verkennt freilich, daß Leib und Seele Ein innigst verbundenes Ganze bilden, daß die Seele des Leibes wesenhafte Form ist, der ohne sie so wenig wirklich, als wirksam ist. Allein er hält die Substantialität der Seele fest, er hält fest, daß die Seele (als Princip auch geistiger Thätigkeit und geistigen Lebens) geistige Substanz ist (woraus ja ihre Unsterblichkeit unmittelbar folgt). Wie sie nicht aus den Kräften der Natur noch aus den organischen Bildungen ihren Ursprung haben kann, so kann sie auch weder durch sich, durch eigne Disposition (genügende Disposition wäre allerdings ihre Contingenz; allein wie und warum sie gegen das *τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν* gesichert ist, zeigt der Tim.), noch durch Naturkräfte vernichtet werden: ist sonach incorruptibel.

Die Seele ist ja auch in Wahrheit für sich seyende Substanz (nicht bloß Princip und Ursache der menschlichen Substanz), sie besitzt als immaterielle Substanz schon vor ihrer beim Tode des Menschen (denn sie vermag freilich ihren Leib, die reagirende Materie, nicht vor Verderbniß zu schützen) sich vollziehenden Trennung von dem Leibe für sich eine selbständige Existenz.

Nach den citirten Angaben fährt Plato fort: Die Unsterblichkeit ist hier und früher[1]) bewiesen. Kann denn aber ein aus vielen Stücken und in nicht sehr harmonischer Weise zusammengesetztes Wesen (wie doch die Seele mit ihren heterogenen Elementen ist)[2]) unsterblich seyn? — Es löst sich uns dieser

1) — im Phaedo —; denn daß die Worte *οἱ ἄλλοι λόγοι* auf anderweitige nichtplatonische Angaben sich beziehen, wie Krohn meint, ist doch sehr unwahrscheinlich.

2) 611b: „*Οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ' ἐγώ, ἀΐδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη*

Einwurf und scheinbare Widerspruch, wenn wir bedenken, daß die Seele hier in ihrem zeitlichen Daseyn durch die Gemeinschaft mit dem Körper und durch „die andern Uebel“ (die unedlen Seelenbestandtheile, die eine Folge jener Gemeinschaft sind) verunziert und so zu sagen verkümmert ist. Ihr wahres und eigentliches Wesen können wir nur dann kennen lernen, ob sie *μονοειδής* oder *πολυειδής* ist, können wir einzig dann sehen, wenn wir sie nicht in ihrer Verbindung mit dem Körper, sondern in ihrer ursprünglichen Form betrachten, dadurch, daß wir unser Augenmerk auf ihr Weisheitsstreben richten: dann wird sich uns allerdings ihr wahres Wesen zeigen als verwandt mit dem Göttlichen und Unsterblichen. —

Absichtlich habe ich diese Stelle so ausführlich wiedergegeben, weil sie die ganze Platonische Psychologie in nuce enthält; in ihr ist enthalten: Plato's Dualismus — keine wesentliche Beziehung zwischen Leib und Seele, da letztere vor ersterem existirte; Dichotomie — die Seele ist durch die Verbindung mit dem Körper umgestaltet; Natur und Wesen der Seele — das *φιλοσοφεῖον*, das *λογιστικόν* ist das eigentlich Seelische (die Thätigkeit der incorporirten Seele wird allerdings auch durch die 2 niederen Theile bestimmt); wenn gesagt ist, daß ihr Wesen in dem Erkennen besteht, so soll damit nicht — mit Steger (Platon. Studien III, pag. 38) und andern — behauptet werden, Plato verkenne die Willensfreiheit; wenn er den Willen auch nicht theoretisch beleuchtet, so ist er doch die nothwendige Voraussetzung seines Gesammtsystems; — Unsterblichkeit — ihr wahres Wesen ist dem Unsterblichen verwandt; — Präexistenz — folgt aus Dualismus, aus Begriff und Wesen. —

Diesseits also ist die Seele freilich *πολυειδής*; jenseits aber nach Abstreifung aller sterblichen Zusätze *μονοειδής*: den niederen Kräften konnte und wollte er die Seelennatur nicht absprechen;

ἡ ψυχή.“ — die letzten Worte *ὡς νῦν* .... können auf *ἀΐδιον* und auf *σύνθετον* bezogen werden; der Zusammenhang begünstigt erstere, die Wortstellung letztere Auffassung: hienach erleidet auch der Sinn der Stelle eine kleine Aenderung.

in's Jenseits aber konnte er sie nicht mitnehmen; vielfach in der Erscheinung und während des irdischen Lebens ist die wahre Natur der Seele Eins und einfach; die Unsterblichkeit ist es hier in der Rep., welche die Einheit und Einfachheit der Seele bedingt und hervorzieht.

Im Meno sucht Plato die Unsterblichkeitslehre aus der Natur des Wissens und des Lernens zu beweisen: dieses findet nach ihm nur durch die Annahme einer Rückerinnerung an die in der Präexistenz der Seele intellectuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung.

Den ähnlichen Gedanken treffen wir wieder im Phädo. —

Auch der Politicus kennt neben dem niederen — τὸ ζωογενές — einen höheren, göttlichen und unsterblichen Seelentheil — τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς —; den Ausdruck ζωογενές (309c) nämlich mit Müller (III, 698) und Steinhart (IV, 172) auf den Körper zu beziehen, verbietet der Gedankengang. —

In den Leges, die auch Anklänge an die Dreitheilung der Seele enthalten (cf. Leg. IX, 863ab), geht Plato in seiner Polemik gegen Materialismus (bekanntlich rührt auch der schöne Ausspruch von ihm her, daß man die Materialisten erst besser machen müsse, ehe man sie überzeugen könne, cf. Soph. 246) und gegen Unglauben (X, cpp. 1—14) auf das Wesen der Seele und den Begriff der Bewegung ein (cf. 896a). Anfangs des 5. Buches (726) wird die Herrlichkeit und Göttlichkeit der Seele berührt und am Ende des Dialogs (XII, 967) werden Betrachtungen eingestreut über die vergeltende Unsterblichkeit, über Göttlichkeit und Ursprünglichkeit der Seele, — wie ihm denn ja überhaupt das moralische und sociale Argument, die Nothwendigkeit der Belohnung und Bestrafung im Jenseits, wenn er es als solches auch nicht ausdrücklich anführt, gewiß mit ein Hauptgrund seiner festen Ueberzeugung von dem persönlichen Fortleben der Seele war.

Einen weiteren Unsterblichkeitsbeweis enthält der Phädrus. Weil er sich die Verbindung der Seele mit dem Leibe (die später im Tim. allerdings auf einem Weltgesetze beruht und die Voll-

endung des Weltganzen bezweckt: τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται — Tim. 41 b) als eine Verschuldung der Seele denkt, weil er den Abfall der Seele von ihrer Bestimmung im Präexistenzzustande[1]) erklären will: läßt er die 3 Theile zum Wesen der Seele gehören und wie prä-, so folgerichtig auch postexistiren.

Hier ist also ein Widerspruch mit Tim. und Rep., denen zufolge die niederen Theile erst durch den Eintritt in den Körper bedingt sind. —

Von der Ansicht, daß Plato in einer so wichtigen, mit dem Ganzen des Systems eng zusammenhängenden Frage seine Lehrmeinung nicht habe ändern können und nicht geändert habe, gehen C. F. Hermann und Schulbach aus, kommen aber zu entgegengesetzten Resultaten. Nach Hermann (de partibus animae immort. sec. Platonem. Progr. Gött. 1850/51) hat Plato überall nur dem λογιστικόν die Unsterblichkeit zugeschrieben; nach Schulbach (De animi partibus sec. Platonem. Berlin 1861) überall allen 3 Seelentheilen.

Um seine Ansicht zu vertheidigen, bezog Hermann das Rossegespann im Phädr. auf des Einen Theiles Theile: auf die Glieder des λογιστικόν in Analogie mit den im Tim. angegebenen Elementen (οὐσία, ταυτόν, θάτερον) der Weltseele, — welche Erklärung schon beim Scholiasten Hermias sich findet.

Allein zwischen den homologen Gliedern der Vergleichung besteht nicht die geringste Beziehung: der durch die Rosse repräsentirte Gegensatz ist ein rein ethischer, der mit den niederen Functionen der erkennenden Seele durchaus nichts gemein hat; — und so ist diese Erklärung allerseits mit Recht zurückgewiesen worden. —

Schulbach legt — zur Vertheidigung seiner Ansicht — den „mythischen" Angaben des Tim. einen Werth nicht bei; hin-

1) Seine Lehren von Seelenwanderung und Vergeltung vertragen sich allerdings besser mit dieser Ansicht, als mit der des Tim., welch' letzterem zufolge die ganze Seelenentwicklung nur Rückkehr in den Präexistenzzustand ist, in die ἀρχαία φύσις.

sichtlich der Rep. beruft er sich auf 609 ff. Plato nenne dort auch die niederen Theile unsterblich, weil die Krankheiten der Seele, von denen dort gesagt sey, daß sie die Seele nicht zerstören könnten, doch nur aus den unedlen Seelentheilen entspringen könnten: Schulbach übersieht, daß natürlich nur von den Krankheiten Rede seyn kann, die der Seele während des irdischen Lebens anhaften. —

Die Unsterblichkeit der Seele wird dort im Phädr. (ohne auf die Seelentheile weiteren Bezug zu nehmen) gefolgert aus der Bewegungskraft der Seele. Phädr. 245 c ff. heißt es: *Πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· το γὰρ ἀεὶ κίνητον ἀθάνατον...* Als Princip der Bewegung muß die Seele ein *ἀγένητον* und als solches ein *ἀδιάφθορον* seyn, — *οὔτε ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν.* — Die Seele ist also hier nicht nur bewegende, wirkende Ursache, sondern sie ist anfangloses, ungewordenes und unbedingtes Princip der Bewegung.

Wie im Phädrus der Umstand, daß die drei Theile zum Wesen der Seele gerechnet, den Angaben der übrigen Dialoge zuwiderläuft, so ist es im Phädo der Beweis der Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele, welcher der Erklärung Schwierigkeit verursacht.

Von Seelentheilen, von Dreigliederung der Seele enthält der Phädo nichts: es ist dort überall nur Dualismus von Leib und Seele und wird im Gegensatze zur Republik die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit erschlossen.

Daß Plato die dort aufgestellten Beweise auf das *λογιστικόν* bezogen habe und beschränkt wissen wolle, kann aus der These (70 b) *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχή ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν* keineswegs — wie das mehrfach geschieht — geschlossen werden; ebensowenig aus dem Umstande, daß die Unsterblichkeit aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen gefolgert wird.[1]) Er spricht nur von

1) C. F. Hermann (l. c. pag. 7) meint, die Seelentheile, auf welche die Beweise nicht passen, könnten auch nicht unsterblich seyn; Susemihl — mit Anderen — hält sie für selbstverständlich auf das *λογιστ.* beschränkt. — Jene

Seele, von der ganzen, ungetheilten Seele, ohne irgendwie der Seelentheile oder des λογιστικόν zu erwähnen, was doch bei seinem Beweise aus der Einfachheit so nahe gelegen, ja — um denselben nicht zu gefährden — nöthig gewesen wäre, falls er die Beschränkung der Unsterblichkeit auf das λογιστικόν beabsichtigt hätte. Es kann hier nicht erwidert werden: der Phädo ist nach Phädr., kennt also die Dreigliederung der Seele und beziehen sich seine Beweise nur auf das λογιστικόν. Denn die Reihenfolge der Abfassung der Dialoge ist noch immer nicht derart gesichert[1]) und kann ja nur aus inneren Gründen erschlossen werden.

So ist Schultheß in seiner sehr dankenswerthen Schrift „Platonische Forschungen" auf Grund eingehender Behandlung des Platonischen Dogmas von den Seelentheilen zu dem Schlusse gekommen, daß der Phädo (nicht nur vor Rep. und Tim., sondern) auch vor dem Phädrus abgefaßt sey.

Die Dreitheilung findet sich in den spätesten und reifsten Dialogen; zwischen Phädr. und Phädo ist aber eclatanter Widerspruch (Steinhart's Vermittlungsversuche werden von Schultheß pag. 56 f. gebührend zurückgewiesen). Wäre nun Phädr. — so schließt Schultheß — früher als Phädo, dann hätte Plato im Phädo, wo aus dem gegenwärtigen μονοειδές die Unsterblichkeit bewiesen wird, auf die τρία εἴδη zurückkommen müssen. — Nach Krohn (l. c. 273) liegen die verschiedenen Phasen der Seelenlehre in der Rep. selbst; alle andern Dialoge knüpfen bald an die eine, bald an die andere. Im 8. und 9. Buche ist Trichotomie, im 10. das μονοειδές als Postulat, im 7. als Axiom. Der Phädo knüpft an das 10. Buch an, aus dem er mit dem Kern seiner Beweise auch das μονοειδές entlehnt. Krohn läßt im Gegensatze zu Schultheß Plato's μονοειδές sich aus dem

„Seelentheile" und diese „Beschränkung" haben in Plato's Worten keinen Anhalt. —

1) Daß die „Platonische Frage" noch weit von ihrer Lösung fern ist, beweisen eben wiederum die vorzügliche Arbeit von Krohn und die kleinere, aber ebenfalls werthvolle, von Schultheß.

πολυειδές bilden. – Es ist jedoch nicht so sehr diese Replik von Krohn, die einige Zweifel an der Richtigkeit der Hypothese von Schultheß nicht beseitigen läßt, — sowie auch Schultheß mit der Behauptung Recht hat, daß der (dialectische) Phädrus dem (ästhetischen) Sympos. in mehrfacher Beziehung näher und verwandter sey, als der (Sokratisch-ethische) Phädo; — allein von dem Fortschritte vom Phädo zum Phädr. bez. der Ideenlehre und auch — abgesehen gerade von der Dreigliederung — der Psychologie konnten mich Schultheß' Gründe nicht überzeugen.[1])

Mit der Bemerkung, daß die Beweise im Phädo, wenn gleich sie Plato auf die ungetheilte Seele bezieht, auf das λογιστικόν ihre volle, um nicht zu sagen vorzugsweise, Anwendung finden — den von der Einfachheit der Seele in gewisser Beschränkung genommen —, von den Angaben des Tim. also nur ergänzt und berichtigt werden, gehe ich zur Besprechung dieser Beweise im Phädo selbst über.

Ueber den Phädo nach seiner inhaltlichen wie formellen Seite, über dessen Bau, das innere Verhältniß der einzelnen Theile zu einander, über sein Verhältniß zu anderen Dialogen, über die künstlerische Seite desselben, über den besonderen Zweck, über die Giltigkeit seiner Beweise und anderes mehr, ist bereits sehr viel geschrieben worden.

Ueber die Unsterblichkeitsbeweise (im Phädon besonders) haben gehandelt: Mendelssohn, Tiedemann, Tennemann, Wiggers, Pettavel, Kunhard; — von den neueren (abgesehen von den geschichtsphilosophischen Werken und einer Anzahl von Programmen und Dissertationen) H. Schmidt, Bucher, Bischoff, Zimmermann, Knaus u. a. Neben einzelnem Unhaltbaren enthält viele treffliche Gedanken die Einleitung von Steinhart.

1) Näheres Eintreten in diese Frage würde den Rahmen vorliegender Arbeit überschreiten. Anerkennenswerth aber und höchst erfreulich ist der rege Wetteifer, mit dem gerade in der Jetztzeit allerseits die Geistesproducte des Alterthums von neuem wiederum zum Gegenstande und zum Ausgangspunkte aller philosophischen Studien genommen werden.

Eingehendere Berücksichtigung und Erwähnung der ebenso fleißig als dankbar von mir benutzten Angaben und Aufstellungen der erwähnten Autoren ist durch die dem Umfange dieser Arbeit gesteckten Schranken verboten. —

Der Phädo ist ein Kunstwerk im strengen Sinne und nach jeder Beziehung. Was ihm aber in erster Linie das Interesse und die ungetheilte Bewunderung aller Generationen zugezogen (was auch uns hier einzig beschäftigt), ist sein Inhalt. „Durch die reinere Auffassung des Todes“ — sagt Steinhart IV, 431 — „wurde Plato der Verkünder einer dem Griechenthum fremden Lehre und der größte Vorläufer des Christenthums.“

Der Philosoph, d. h. der Weise und Gerechte, — dies das Thema des Dialogs — hat den Tod nicht zu fürchten; denn die Seele ist unsterblich (im höchsten Grade congruent werden die Beweise hiefür mit der Schilderung des sterbenden Sokrates verknüpft).

Viel controvertirt worden sind besonders die Fragen nach dem Verhältnisse des ersten Abschnittes zum ganzen Dialoge, der ethischen Betrachtungen zu den theoretischen Beweisen, nach Verhältniß und Zahl der einzelnen Beweise. Die verschiedensten Ansichten und Combinationen haben ihre Vertreter gefunden: mir scheint Bonitz (Zur Erkl. Plat. Dialoge. Hermes V, 413 ff.) das richtige Wort in den Streit geworfen und Plato's Angaben ebenso einfach und naturgemäß, als richtig aufgefaßt und erklärt zu haben.

Jenen ethischen Betrachtungen überhaupt hat zuerst Schleiermacher die gebührende Aufmerksamkeit zugewandt; nach ihm wurden sie dann vielerseits den Beweisen selbst eingereiht. Man sah entweder jenen I. Abschnitt ebenfalls als einen Beweis für die Unsterblichkeit — wenngleich als indirecten — an: so besonders Zeller, Susemihl, Ueberweg u. a.; oder es wurde behauptet — von Steinhart — der erste Abschnitt, welcher die Beweise einleitet, und die beiden ethischen Betrachtungen, welche dieselben unterbrechen und abschließen, seyen Ergänzungen der Beweise, Gründe des Glaubens und der Ethik.

Beides thut — wie Bonitz l. c. 420 sehr treffend bemerkt — der deutlichen Darstellung Plato's Gewalt an. Der Eingangssatz: der Philosoph strebt nach Erhebung und Befreiung der Seele von der Verbindung mit dem Leibe (das Sterbenwollen ist die Reinigung und Befreiung von jeglicher Hemmniß des Geistes von Leib und Sinnlichkeit) — setzt die Unsterblichkeitsüberzeugung voraus und wird passend zum Anlasse der folgenden Argumentation gemacht, sowie die folgenden ethischen Reflexionen als naturgemäße Folgerungen, so zu sagen Nutzanwendungen, an die Unsterblichkeitsbeweise, an die theoretischen Abschnitte sich anschließen, also gleichfalls die Unsterblichkeit zur Voraussetzung haben. —

Nach Zeller (II, 1, 3. Aufl., S. 698 Anm.) wird der Unsterblichkeitsglaube zuerst als Postulat des philosophischen Bewußtseyns hingestellt (von 64a — 69e); da diese Art der Begründung aber noch ungenügend, so folgen in einem zweiten Abschnitte (70c — 84b) einige andere (3) Beweise, die zwar schon von der Natur der Seele ausgehen, jedoch noch nicht, wie der entscheidende dritte Abschnitt, vom Wesen und Begriff der Seele.

In dieser neuesten (3ten von 1875) Auflage gibt Zeller (im Gegensatze zu der früheren, wo er von „Einem Beweise in verschiedenen Stadien" spricht) zwar zu, daß es „formell eine Reihe verschiedener Beweise" sey; aber durch sie alle ziehe sich Ein und derselbe Gedanke hindurch; und nicht nur die einzelnen Beweise im Phädo, sondern auch die des Phädr. und der Rep. laufen nach ihm in den ontologischen Beweis zusammen, daß zum Begriffe der Seele Leben gehöre. Unbedingt und uneingeschränkt darf dies aber, wie mir scheint, nicht zugegeben werden: weder durchzieht Ein und derselbe Gedanke alle die Beweise, noch sind sie alle ontologisch. Der ontologische Beweis für die Unsterblichkeit ist der, welcher aus dem bloßen Gedanken, aus dem Begriffe der Unsterblichkeit ihre Gewißheit folgert. Aus Natur und Beschaffenheit der Seele ihre Unsterblichkeit folgern, ist metaphysische Beweisführung. Es kann freilich nur in der Natur der Seele

begründet seyn, wenn ihre *οἰκεία πονηρία* sie nicht zerstören kann: es ist eben ihr Wesen, ihre Substantialität, die ihre Incorruptibilität unmittelbar zur Folge hat (cf. Zeller l. c. pgg. 699 und 700).

Wenn die Seele *ἀρχὴ κινήσεως* im Phädr. genannt werde, so fehle nur der sonst von Plato zugefügte Hinweis, daß die Seele ihre bewegende Kraft der idealen Ursache verdanke — sagt Zeller. Allein die bewegende Kraft, die wirkende Ursächlichkeit liegt in der Seele, nicht in der Ideenwelt. Der Seele als solcher kommt die Bewegung zu: freilich durch nothwendiges Theilhaben an der Idee der Bewegung; damit ist aber doch nicht gesagt, daß die Seele die Bewegung der Ideen an die Welt vermittle. —

Auch die verschiedenen theoretischen Beweise selbst hat man verschiedentlich gruppirt. Man zählt fast allgemein vier; Ueberweg fünf,[1]) Bonitz mit Recht nur drei Beweise, welche Plato scharf und bestimmt auseinander- und für unbedingt giltig hält und welche sämmtlich auf der Ideenlehre basiren, die wiederholt

---

1) Er sieht die Widerlegung des Simmias als selbständigen Beweis an. — Nach C. F. Hermann, dem im Wesentlichen auch Steinhart zustimmt, wäre Plato in derselben Reihenfolge, wie die Beweise im Phaedo aufgeführt sind, auf dieselben gekommen:

Alle Beweise basiren auf der Ideenlehre — und ist schon darum jene Hypothese unbegründet. — Eine sehr gekünstelte Gruppirung der Beweise gibt H. Schmidt (in Mützell's Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1852): Er stellt den 2. und 3. — indem er 4 Beweise zählt — einerseits als dialectischen Beweis aus dem Denken, andrerseits den 1. und 4. als physischen und beide durchdringend und umfassend den moralischen (der Glaube des Socr.). — Eigenthümliche Zusammenstellungen finden sich auch bei Bucher und Zimmermann. — Sehr gut und lesenswerth ist A. Bischoff („Plato's Phaedon"), der nur Zeller's verfehlter Behauptung, daß die verschiedenen Beweise eigentlich nur Ein Beweis seyen, zu viel zugibt. Die ethischen Betrachtungen (und den einleitenden Abschnitt) betreffend kommt er (nebst Schwegler, Kirchmann: über die Unsterblichkeit pag. 174, und Knaus) der Ansicht von Bonitz sehr nahe.

Mit Bonitz nehmen nur 3 Beweise für Unsterblichkeit im Phaedon an: Steger: Platon. Studien pag. 45 f. und Trommershausen: Darstellung und Beurtheilung der Ansicht Platon's über das Wesen der Seele. Bonn 1873.

dargelegt wird im I. Beweise als nothwendige Voraussetzung der Begründung und Erklärung der Erkenntniß; vor der Widerlegung des Simmias wird ihre Concession ausdrücklich gefordert und gegeben, und endlich ist sie der Zielpunkt des vor dem letzten und entscheidenden Beweise dargelegten Entwicklungsganges des Platonischen Sokrates und dieser Gang selbst ihre Erklärung und Rechtfertigung.

Unverkennbar liegt ein gewisser Fortschritt in den Beweisen, indem einmal das Object, um das sich die Untersuchung dreht, die Seele, immer mehr im innersten Kern erfaßt wird. Es wird die Unsterblichkeit gefolgert aus der Thätigkeit der Seele, dem Erkennen; sodann aus ihrer Beschaffenheit im Gegensatze zum Leibe: ihrer Wesenverwandtschaft mit den Ideen; endlich aus ihrem Begriffe und Wesen. Sodann aber werden im ersten und zweiten Beweise zur Ideenlehre noch Sätze aus der vorsokratischen Naturphilosophie hinzugenommen: das Naturgesetz des Werdens aus den Gegensätzen und der noetische Satz von der Wesensverwandtschaft zwischen Erkennendem und Erkanntem; der dritte beruht einzig auf der Ideenlehre. —

Nach dem einleitenden Abschnitte, der die speculativen Beweise veranlaßt, wird p. 70—72d die erste Hälfte des I. Beweises geführt (aus dem Werden des Entgegengesetzten aus Entgegengesetztem); 72d—77d die zweite Hälfte (aus der Wiedererinnerung); 78b—80e der zweite Beweis — (als einfach und unsinnlich — dem Körper entgegengesetzt, den Ideen verwandt — kann sie nicht aufgelöst werden); 80e—84b erste ethische Reflexion; Mythus: Theilnahme am Göttlichen kommt nur der gereinigten Seele zu; nur des Weisen Seele gelangt durch den Tod zu göttlichem Leben, die schon hier der Erkenntniß des Wahren und Göttlichen hingegeben, da die Seele die Nachwirkung des irdischen Lebens behält; 85c—86d Einwand des Simmias. 86e—88b Einwand des Kebes. Es folgt 88c—89c die Zwischenscene, worin der Eindruck dieser Einwendungen auf die Anwesenden und das Verhalten des Sokrates in kunstvollster

Weise geschildert wird, [1]) — und die Rede gegen die Misologie 89c—91d; 91d—95 geht sehr angemessen dem Hauptbeweise vorher die Widerlegung des Simmias („Harmonie") und 96—102 der geschichtliche Rückblick zur Begründung der Ideenlehre, des Sokrates Schilderung des eignen philosophischen Bildungsganges, auf welchem er zu der Einsicht gelangte, daß nur seine Ideen, die Begriffsphilosophie, nicht die Naturphilosophie Wahrheitserkenntniß ermöglichen; — womit dann 102—107b der dritte Beweis eingeleitet ist; es folgt 107b—115 der Schlußmythus, die zweite (beziehungsweise: dritte) ethische Betrachtung: Wanderung in die Unterwelt, Beschreibung der Oertlichkeit; verschiedener Zustand der Seelen nach dem Tode; da ihr Loos je nach der verschiedenen ihr gewordenen Bildung verschieden ist, so bedarf sie der sittlichen Pflege.

Von Plato's Voraussetzung, seiner Ideenlehre, aus sind die Beweise giltig. Mit der Ideenlehre stehen und fallen sie:

---

1) Es ist dies der Gipfelpunkt des Dramas, der für den Maler dankbarste Moment — wie Schmidt treffend ausführt —; Aufmerksamkeit und Interesse der Hörer und Leser sind auf's Höchste gespannt.

Plato läßt nach dem Einwande des Simmias unmittelbar den Kebes den seinigen vortragen, um durch die gehäuften Zweifel auf's Stärkste den Glauben zu erschüttern und die spätere Widerlegung desto siegreicher erscheinen zu lassen; er legt auch dem Echekrates — das Gespräch zwischen Sokrates und seinen Freunden ist von einem andern umrahmt: Phaedo berichtet dem Echekrates — die Bemerkung in den Mund, daß auch auf ihn jene Einwände großen Eindruck gemacht. Die Wichtigkeit, die Plato diesen Einwürfen beimißt, wird außerdem durch die Bemerkung über Misologie und durch die Wiederholung der Einwände selbst angezeigt.

Ohne Zweifel haben dieselben auch große Bedeutung: gegen Simmias, der direct widerlegt wird, wird gezeigt, was die Seele nicht ist; gegen Kebes, was sie ist: Simmias, Kebes und Echekrates sind Pythagoreer. — Jeder Einwand ist dem Sokrates willkommen, weil durch dessen Widerlegung die Sache tiefer erforscht wird. Nur um die Sache ist es ihm zu thun; nicht, wie den Antilogikern, um Ueberredung. — So ist, wie dieser Theil, der ganze Dialog seiner Anlage, seinem Baue nach einfach schön und wohlberechnet. Nirgends der geringste Mißlaut. Trefflich gezeichnet sind die Gruppen der theilnehmenden Personen: das erhabene Bild des Sokrates in seiner Geistesfreiheit und Geistesgröße der Glanz- und Mittelpunkt des kunstvollendeten Dialogs.

insofern und insoweit dieselbe wahr ist und richtig in gewisser Hinsicht (ihrem gewissen Kerne nach), haben auch die Unsterblichkeitsbeweise im Phädo Geltung und Werth: er folgert die Unsterblichkeit aus der Immaterialität, diese aus den immateriellen Thätigkeiten der Seele. — Die Fehler der Ideenlehre wurden schon von Plato's großem Schüler richtig erkannt: mit der Form der Ideenlehre fällt auch die Beweiskraft der Argumente, wie sie von Plato formulirt sind. Unverändert also und in streng Platonischem Sinne haben die Unsterblichkeitsbeweise so wenig Geltung, als die Ideenlehre; die der Ideenlehre aber zu Grunde liegenden wahren Gedanken behalten ebenso sehr ihren Werth, als die in jenen Beweisen enthaltenen tiefen und großartigen Gedanken.

Mit Uebergehung alles Weiteren nun sofort zur kurzen Darlegung der einzelnen Beweise.

Sokrates, der sich bereit erklärt, seinen (ihn zum letztenmale besuchenden) Freunden gegenüber seine Todesfreudigkeit zu rechtfertigen, formulirt seine Beweisthese folgendermaßen: *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν* (70b).

In der ersten Hälfte des ersten Beweises soll nun gezeigt werden, daß den Seelen nach dem Tode noch ein Seyn zukomme, daß der Tod bloße Daseynsveränderung und aus dem Todseyn des Menschen kein Schluß erlaubt sey auf das Nichtseyn der Seele. Er beruft sich hiefür auf einen *παλαιὸς λόγος*, nach welchem die Todten zum Leben wiederkehren. Wir sehen, daß diese Tradition begründet ist, wenn wir nur das allgemeine Naturgesetz des wechselseitigen Aus- und Aufeinanderentstehens der Gegensätze anwenden auf die Gegensätze von Leben und Tod. Alles Entgegengesetzte entsteht aus Entgegengesetztem; Leben und Tod sind einander entgegengesetzt; also entsteht auch das Leben aus dem Tode. Folglich sind auch die Seelen noch nach dem Tode; ... *ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι* (72a). Es kommt ihnen nach dem irdischen Leben ebenso wie vorher ein Seyn zu.

In formeller Hinsicht ist dieser erste Beweisgang etwas breit.

Der Angriffe gegen die unschuldige Analogie selbst ist eine Menge. Nun ergibt sich freilich aus den von Plato angewandten Beispielen, daß er nur den conträren Gegensatz berücksichtigt und nicht untersucht, ob Leben und Tod conträr oder contradictorisch entgegengesetzt. Plato scheint beeinflußt bei Abfassung dieses Gedankens von der Orphisch-Pythagor. Seelenwanderungslehre. Könnte jenes allgemeine Naturgesetz von dem wechselseitigen Auseinanderentstehen der Gegensätze (mittelst einer Art von Mittelzustand) als allgemein giltig vorausgesetzt werden, dann wäre damit allerdings bewiesen, daß der Tod nicht absolute Negation, sondern ein dem Leben conträrer Zustand ist. Er beweist aber jenes Gesetz nicht, sondern belegt es mit einigen Beispielen, bei denen er sich aber ausschließlich an den conträren Gegensatz hält.

Daß es aber ein bloßes „Spiel mit Beziehungen" sey, und daß Plato Substanz mit Beziehung verwechselt habe, wie Kirchmann l. c. sagt, kann nicht zugegeben werden. Plato will den Gedanken zum Ausdruck bringen und beweisen, daß die Vereinigung der Seele mit dem Körper und ihre getrennte Existenz nur zwei entgegengesetzte, die Ewigkeit des Wesens der Seele nicht berührende Zustände derselben seyen.[1])

Da aber ferner der Zustand der Seele nach dem Tode derselbe ist, wie vor dem irdischen Leben, die Seele aber vor ihrer Incorporation ein Leben mit Bewußtseyn und Intelligenz geführt hat, was sich aus der Möglichkeit des Erlernens, besonders aus der durch die sinnliche Wahrnehmung veranlaßten Erweckung der Ideen ergibt, so muß der Seele auch nach dem Tode ein Seyn mit Bewußtseyn und Intelligenz zukommen — „wenn ihr diese beiden Sätze verbinden wollt" (77c).

---

1) Bischoff („Plato's Phädon") reproducirt und beantwortet zum Theil recht gut (nur etwas zu panegyrisch) die verschiedenartigen Kritiken und Einwände, die gegen die Platonischen Beweise im Phädo und der Rep. gemacht sind. — In meiner ersten Bearbeitung habe ich mit Berücksichtigung der neueren und neuesten einschlägigen Literatur seine Angaben vervollständigt, ziehe es aber vor, wie mehrere andere dort (zum Theil ausführlich) behandelte Controversen, so diese ganze Materie hier zu unterdrücken.

Dieses ist der zweite Gedanke des ersten Beweises, den — wie Bonitz bemerkt — Plato absichtlich[1]) durch Kebes einleiten läßt, der nach dem ersten Gedanken die Bemerkung macht, daß die gleiche Folgerung (der Unsterblichkeit) sich auch aus der Sokratischen Lehre von dem Wissen und Lernen ergebe. Diese letztere wird nun von Sokrates begründet.

Der ähnliche Beweis im Meno (81—86) war nur ein empirischer, hier gibt ihm Plato eine begriffsmäßige Unterlage, gründet seine Lehre auf die Erkenntniß der Ideen. Es wird gezeigt, daß wir an den Dingen die Ideen erkennen, die etwas von den Dingen Verschiedenes sind; — daß wir uns auch des Unterschiedes bewußt werden, der stets zwischen beiden besteht, und daß wir mithin bereits vor der Geburt die Ideen kennen mußten, da wir nur durch irgend eine Wahrnehmung Kenntniß von den Ideen erhalten haben können, in den Wahrnehmungen während dieses Lebens aber immer schon das Bewußtseyn jenes Unterschiedes haben. Dies setzt also ein mit Intelligenz verbundenes Leben der Seele vor diesem irdischen Leben voraus.[2]) Die für den Erweis der Postexistenz nothwendige Ergänzung wird durch Sokrates' ausdrücklichen Hinweis auf den ersten Theil hergestellt.

Die Einwürfe gegen diesen Beweis richten sich natürlich alle besonders gegen die Ideenlehre —: eine im Grund genommen ganz überflüssige Polemik.

Wenn man aber die Distinction zwischen Gewand und Kern der Platonischen Lehre — nach dem oben pag. 53 von

1) eben um diese beiden Theile zu verbinden; wie Kebes diesen Theil einleitet, so billigt er nachher auch selbst den Einwand, daß durch ἀνάμνησις zwar Prä-, aber nicht Postexistenz bewiesen werde; cf. Bonitz l. c. 422 ff., der auch die Bemerkung macht, daß Susemihl und andere Erklärer die Schwierigkeit hier wohl wahrnehmen, aber nicht lösen. —

Die enge Zusammengehörigkeit der beiden Beweisgänge ist ja auch ersichtlich aus dem eigenthümlichen Uebergange des ersten zum zweiten, der nicht durch Zustimmung der übrigen Mitunterredner, durch Zweifel oder etwas derart bezeichnet wird; sondern der zweite Gedanke hängt auch äußerlich auf's Engste mit dem vorhergehenden zusammen.

2) Cf. oben pag. 39.

mir angegebenen Gesichtspunkte — für zulässig erachtet, so ist zuzugeben, daß sich aus diesem Beweise die relative Unabhängigkeit der Seele, ihre Substantialität gegenüber der Körperwelt ergibt. Aus der Möglichkeit der Erkenntniß der Ideen ist ersichtlich, daß die Seele nicht lediglich von der Außenwelt abhängig und bestimmt ist; sondern daß — wenngleich er die Mitwirkung der Erfahrung dabei keineswegs läugnet: nur ist sie nicht bewirkende, sondern conditionale Ursache — sie ein von der Sinnenwelt relativ unabhängiges Daseyn hat.

Wie Plato im Vorstehenden aus der Thätigkeit der Seele, aus der *ἀνάμνησις*, auf die Nothwendigkeit der Prä- und mittelbar auch der Postexistenz, so schließt er im folgenden Beweise, im zweiten, aus anderem Gesichtspunkte, aus ihrer Bethätigung auf ihr Wesen und von diesem auf ihre Unsterblichkeit: es ist dies der Beweis aus der Unsinnlichkeit und Einfachheit, der Wesensgleichheit der Seele mit den Ideen, den Objecten ihrer Erkenntniß.

Unauflöslichkeit kann nur dem Nichtzusammengesetzten zukommen; dieses muß ein immer Gleiches seyn und eben dieses ist unsichtbar. Schlechthin einfach sind die Ideen; zusammengesetzt und beständig wechselnd die Sinnendinge. Die Seele, welche im Gegensatze zum Körper zum Gebiete des Unsichtbaren gehört, welche frei und unabhängig von der Einwirkung des Körpers die Ideen erkennt, erweist sich hiedurch denselben wesensgleich, also ebenfalls als einfach, unauflöslich, unsinnlich. — Auch bezüglich des gegenseitigen Verhältnisses von Leib und Seele zeigt es sich, daß die Seele das Höhere, Göttliche, zur Herrschaft Berufene, der Leib dagegen das Untergeordnete ist.

Darum also ist die Seele das dem Schicksale des Sinnlichen, Endlichen nicht Unterworfene: das Unsterbliche.

Wie die übrigen, so beruht auch dieser Beweis auf der Ideenlehre; hat aber in gewissem Sinne für uns mehr Bedeutung und Interesse, weil er eben mittelst der Einfachheit auf die Unsterblichkeit schließt. — Die Seele ist ja nicht durch den Organismus erzeugt, noch auch, wie dieser, zusammengesetzt und

theilbar. Wenn nun schon die Bestandtheile des Organismus sämmtlich fortbestehen bleiben, so kommt es dem einfachen, immateriellen Seelenwesen um so mehr zu, fortzubauern.

Man hat in diesem Beweise u. a. auch die Einheit von Denken und Seyn ausgesprochen gefunden. Ich führe hiegegen die Bemerkung eines strengen Kritikers und Gegners des Platonischen Systems an: „Bei der Klarheit der Gedanken, welche sich Plato auch in den schwierigsten Untersuchungen erhält, ist er weit entfernt, jene Widersprüche zu vertheidigen, die die neuere Philosophie ihm unterlegt, wie Identität der Subjectivität und Objectivität 2c.": Kirchmann, l. c. pag. 183.

Das Ergebniß dieses Beweises aber ist die Anerkennung der einfachen, dem Ewigen und Göttlichen ähnlichen, unzerstörbaren Natur der Seele — im Gegensatze zu der zusammengesetzten, vielfachen, vergänglichen Natur des Körpers. —

Ueber Einfachheit und Dreitheilung der Seele ist oben ausführlich gehandelt.

Wenn Bischoff (l. c. 323), um den Phädo mit den übrigen Dialogen in Uebereinstimmung zu bringen, behauptet, Plato habe auch sonst nur von den verschiedenen Bethätigungen der Einen Seele, nicht von 3 Seelen gesprochen, so ist das offenkundig falsch. Wenn er sagt, die verschiedene Bethätigung der Seele widerstreite nicht ihrer Einfachheit, so ist dies freilich richtig; aber nicht Plato's Gedanke. —

Es folgt im Dialoge der erste Mythus, dessen Inhalt schon oben kurz angegeben. Zu wahrer Unsterblichkeit, zu himmlischem Leben gelangt durch den Tod nur die Seele des wahren Jüngers der Weisheit, die schon hier während des irdischen Lebens sich von sinnlichen Lüsten, überhaupt von körperlichem Einflusse möglichst befreite. — Staunend vernehmen wir Plato's herrliche, sinnreiche Worte, dessen Größe vor allem auch in der Tiefe seiner Ahnungen liegt. „Mag uns bei diesem Manne" — sagt Krohn l. c. 105 — „zuweilen die Strenge des Gedankens verloren gehen: der Seher bleibt groß und ehrwürdig für alle Zeiten." —

Man würde, mit Platonischer Weise einigermaßen vertraut, jene ethischen Betrachtungen vermissen, wenn man sie nicht fände.

Plato will und kann die Unsterblichkeit nicht beweisen, wie man eine todte Formel, einen mathematischen Lehrsatz beweist. Er will die Lehre von der Unsterblichkeit lebendig machen, den in dialectischer Untersuchung gesicherten Besitz verwerthen und genießen, Theorie und Praxis zur wahren Einheit bringen: er ist kein subtiler Theoretiker und paradoxer Phantast, sondern es besteht — wie dies Goethe (Maximen und Reflexionen VI) von der Sokratischen Schule überhaupt aussagt — seine Größe darin, daß er Quelle und Richtschnur alles Lebens und Thuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Speculation, sondern zu Leben und That auffordert. Die Verwandlung des Wissens in das Leben ist das Ziel, nach dem Plato strebte und zu streben hieß.

So soll also auch der vorliegende Mythus nicht — wie Steinhart meint[1]) — die Unsterblichkeitsbeweise ergänzen und den Unsterblichkeitsglauben befestigen; sondern er schildert in freier dichterischer Begeisterung das Schicksal der Guten und Bösen nach dem Tode: nur die den Leib beherrschende, von ihm sich befreiende Seele, die der Erkenntniß des Ewigen und Wahren sich hingegeben, wird zur vollen Reinheit und Freiheit gelangen.

Aus der Widerlegung des nun folgenden ersten Einwandes, des Satzes, daß die Seele eine Harmonie sey, folgt allerdings nicht die Unsterblichkeit — das ist Bucher u. a. zuzugeben —,

---

1) „Es mag sehr wohl seyn", — sagt Bonitz l. c. 421 — „daß ein Leser oder Erklärer Platon's die mit der Unsterblichkeitsüberzeugung in Verbindung gebrachten ethischen Gedanken Plato's sich näher anzueignen vermag, als dessen theoretische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und daß sie insofern für ihn Ergänzungen der ihm nicht genügenden Beweise werden; aber nicht darum fragt es sich, sondern wie Plato selbst die Giltigkeit seiner Beweise ansieht. Und da fehlt nicht nur die leiseste Andeutung, daß Plato zu voller Geltung der Beweise noch etwas vermisse, sondern entschiedener, als wir bei Platon gewohnt sind, wird die Zuversicht in die unbedingte Giltigkeit der Beweise ausgesprochen. Diese Zuversicht Platon's begreift sich auch vollständig, sobald wir die Grundlagen der Platonischen Philosophie als anerkannt voraussetzen."

wohl aber die Möglichkeit der Unsterblichkeit, d. h. es ist damit eine der Unsterblichkeit diametral entgegenstehende Behauptung und Lehre widerlegt; sonach ist auch dieser Abschnitt von Bedeutung.

Auch die Harmonie — so wendet nämlich der Thebaner Simmias, ein Pythagoreer, ein — ist etwas Unsichtbares, Unkörperliches und Göttliches; die Leyer aber und die Saiten etwas Zusammengesetztes und Körperliches, Irdisches: und doch vergeht mit der Leyer auch die Harmonie. So kann auch die Seele Harmonie seyn und Resultante des Körpers, und mit diesem trotz einer gewissen Superiorität (die ja auch der Harmonie vor der Leyer zukommt) untergehen. —

Darauf bringt Kebes seinen Einwand vor: daß die Seele an Stärke und Dauer den Körper überrage, gibt er als bewiesen zu; — daß sie aber durchaus etwas Unsterbliches und Unvergängliches, sey nicht erwiesen; die Superiorität der Seele vor dem Leibe auch hinsichtlich ihrer zeitlichen Dauer sey ausgemacht; von ihrer Ewigkeit aber sey er nicht überzeugt.

Durch diese Bemerkung des Kebes ist ein strenger Beweis gefordert für die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit.

Nach der Rede gegen die Misologie — die wiederum herrliche Gedanken enthält — schickt S. sich an, die Einwendung des Simmias [1]) zu widerlegen, nachdem er sich die Lehre von der ἀνάμνησις, also die Präexistenz der Seele, hatte zugestehen lassen. Drei Gründe sind es, die er gegen die „Harmonie" zu Felde führt: die bewiesene und zugegebene Präexistenz: aus dem Satze, die Seele sey Harmonie, läßt sich das Erkennen nicht erklären; diese Ansicht reicht weiterhin nicht aus zur Erklärung der sittlichen Verschiedenheit der Seelen: sie hebt die ethischen

---

1) Diese von den Pythagoreern herrührende Ansicht von der Seele als Harmonie, dieser verfeinerte Materialismus, besticht — wie Steinhart richtig bemerkt — namentlich die Halbphilosophen. Die ideelle Einheit der Kräfte und Triebe, wodurch scheinbar der störende Dualismus zwischen Leib und Seele überwunden, läßt der Seele den Rang eines schönen, göttlichen und unsichtbaren Wesens. (Widerspruch mit Selbstbewußtseyn und Gewissen.)

Grundgedanken auf und verwickelt überhaupt in Widersprüche:[1]) man würde ja zu dem Gedanken einer Harmonie der Harmonie gelangen, da die Tugend in einer Harmonie der Seele besteht; endlich drittens sind beide Begriffe „Seele" und „Harmonie" geradezu einander widersprechend, da die Seele das Herrschende ist,[2]) die Harmonie aber nicht in Gegensatz treteu kann zu den Gliedern, deren Harmonie sie ist. Wirken und Wesen der Seele widersprechen also dem Begriffe der Harmonie. — Sonach ist auch hierdurch der Seele unbedingte Selbständigkeit bewiesen.

Es folgt nach dem geschichtlichen Rückblicke die Widerlegung des Kebes: der letzte und entscheidende Beweis.

Auf den Einwand des Kebes hin soll nachgewiesen werden, daß die Seele nicht vergehen könne, ihre absolute Freiheit von Vergehen; dies führt in die Frage nach dem Entstehen und Vergehen überhaupt, der gegenüber der Platonische Sokrates seinen eigenen Entwicklungsgang[3]) darlegt. Nachdem er gezeigt, weshalb ihn in Bezug auf den Grund alles Seyns weder die Jonische Naturphilosophie, noch die Art und Weise, wie Anaxa-

---

1) Dieses zweite Beweisstück hat der Erklärung und Kritik am meisten zu schaffen gemacht, so daß man sich (ähnlich wie bei dem folgenden, letzten Beweise) durch die verschiedenen Repliken und Dupliken kaum hindurchwinden kann. Bucher und Kirchmann werfen hier Plato geradezu „Sophisterei" vor, absichtlich doppelsinnigen Gebrauch von „Harmonie". Dagegen bemerkt Steinhart gut, daß Plato eben durch die Hervorhebung dieses Widerspruches auf das Unklare und Schwankende des Begriffs der Harmonie hinweisen wolle, der bald relativ, also dem Mehr oder Weniger unterworfen, bald wieder absolut, als vollkommenster und reinster Einklang aller Theile genommen wurde.

2) Was die beherrschende und formende Gewalt über das Vergängliche ausübt, wie die Seele über den Körper, muß selbst über das Vergängliche erhaben seyn.

3) Dieser Entwicklungsgang wurde von Böckh u. a. als der des historischen Sokrates, von Schleiermacher, Hermann, Munk u. a. als der des Plato angesehen; in der That gibt Plato — wie Bonitz (welchem Zeller cf. 346, Steinhart, Susemihl, Ueberweg nahekommen) bemerkt: l. c. 427 — „nicht eine historische Erzählung, weder von seinem eignen, noch von des Sokrates' philosophischem Entwicklungsgange, sondern er legt in den Hauptumrissen die Gründe dar, welche von der Naturphilosophie zur Begriffsphilosophie führen." —

goras seinen großen Gedanken des νοῦς verwerthet, habe befriedigen können, habe er sich geflüchtet zur Erforschung der Begriffe. Von dem Zugeständnisse seiner Ideenlehre macht er seinen Beweis abhängig: ..., ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ ξυγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τήν τε αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν, ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή —: 100 b; ... ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα ξυνεχωρήθη καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἄλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν κ. τ. λ.: 102 b. — jetzt ist die Basis seiner Argumentation eine berechtigte, jeder Einwand, als sey dieselbe willkürlich, abgeschnitten. „Hieraus hoffe er die Unsterblichkeit zu beweisen."

Den Individuen in der Welt der Dinge und Seelen kommen ihre Prädicate aus keinem andern Grunde zu, als weil sie Theil haben an den betreffenden Ideen: „Jedes Prädicat eines einzelnen in diesen Welten ist metaphysisch zu erklären als Aehnlichkeit des Subjects mit der Idee des Prädicats, wenn es dem Subjecte mit anderen gemeinsam und nicht mit ihm identisch ist." Denn „von einem Individuum allein gibt es keine Idee": Stumpf l. c. 29.

Die Seele „nimmt aber Theil" an der Idee des Lebens; so wie der Körper nur dadurch zum lebenden wird, daß eine Seele in ihn kommt, so bringt die Seele überhaupt und stets zu dem, dessen sie sich bemeistert, Leben (ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν, 105 d). Mit dem Begriff Seele ist also nothwendig der Begriff des Lebens verbunden: sie ist das Lebende und Belebende.

Kein Ding kann aber zu gleicher Zeit an einer Idee und an der ihr entgegengesetzten „theilnehmen".

Die Idee, das Wesen, ist immer sowohl an sich, als in den Dingen — (sofern man in gewissem uneigentlichen Sinne von den Ideen sagen kann, daß sie in dem Einzelnen der Welt der Dinge und Seelen sind: es sind eben Seynsbilder der Ideen in ihnen, es ist das Verhältniß der Abbilder zu den Vorbildern) — sich selbst gleich. So wenig aber Ideen einander aufnehmen, in einander eingehen können, so wenig kann ein

Ding entgegengesetzten und widersprechenden Ideen ähnlich und nachgebildet seyn, vollends gar nicht, wenn die Aehnlichkeit mit dieser oder jener bestimmten Idee sein constitutives Element ausmacht. *Αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο ... Οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντα ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τἀναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ἰδέαν ἣ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἐναντία ᾖ ...*

Hier erheben sich aber Bedenken; denn es tritt — wenigstens scheinbar — ein Widerspruch mit früher Erkanntem hervor. Es hatte sich im ersten Gange des ersten Beweises aus der Betrachtung der Natur das Gesetz ergeben, daß das Entgegengesetzte stets aus Entgegengesetztem werde; hier wird hervorgehoben, daß sich Entgegengesetztes nie berühren könne, sondern bei der Annäherung des andern fliehe. Allein im ersten Beweisgange war eben von den Dingen die Rede, welche gegensätzliche Prädicate an sich tragen, hier von den in ihnen liegenden Gegensätzen selbst.

Nachdem also gezeigt war, daß — wie die Ideen stets sich selbst gleich sind — gewisse Dinge die Eigenschaft haben, nie das ihrer Idee Entgegengesetzte anzunehmen, und ferner angegeben war, welches diese Dinge seyen (solche, die außer ihrer eignen Idee immer noch die eines Gegensatzes haben, wie das Feuer nicht blos an der Idee des Feuers, sondern auch der der Wärme theilhat), wird die Anwendung auf die Seele gemacht. Wie das Feuer als der substantielle Träger der Wärme nie ohne diese gedacht werden kann, so ist Seele nicht denkbar ohne Leben, die Idee des Lebens die constituirende Idee der Seele. Wie man auf die Frage: welcher Körper wird warm seyn, antworten muß, welchem Feuer innewohnt, so muß man auf die Frage: welcher Körper wird lebendig seyn, entsprechend antworten: welchem Seele innewohnt. Was die Seele ist, ist sie nur durch Verähnlichung, durch Theilhaben an der Idee des Lebens. Ist nun mit dem Begriffe der Seele der des Lebens nothwendig verbunden, so wird die Seele auch nie das dem,

was sie hinzubringt, Entgegengesetzte zulassen. Das dem Leben Entgegengesetzte ist aber der Tod. Die Seele wird also nie den Tod zulassen, — sie ist unsterblich; sie ist durch nothwendiges und immerwährendes Theilhaben an der Idee des Lebens unsterblich (105 c, d, e).

Das Sterben, der Tod schließt aber jede denkbare Art des Unterganges ein, eine andere Vernichtung des Lebens gibt es nicht, als durch den Tod; folglich ist die Seele auch unvergänglich, jeder möglichen Art des Unterganges enthoben: *παντὸς μᾶλλον ἄρα ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου* — 106 e.[1]) —

Aus dem folgenden Mythus, der u. a. die herrlichen Worte enthält, „*καλὸν τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη*“, wäre sehr viel hervorzuheben: doch würde dies die hier gesteckten Grenzen überschreiten.

Da die Unsterblichkeit der Seele feststeht, und eine Verschiedenheit im Zustande und Leben der Seelen nach dem Tode[2]) nach dem Maße ihrer Tugenden anzunehmen ist, so bedarf sie der sittlichen Pflege. „Groß, wie die Seele Plato's war, hat er groß von ihrem Loose gedacht: vom Genusse der Tugend hienieden, von der Erkenntniß der Wahrheit, die im Reiche Gottes wohnt, von der Selbstbestimmung auf den Wegen einer ewigen Wanderschaft.“[3])

Daß Plato die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das individuelle persönliche Fortleben derselben, nicht angenommen

---

1) Kebes erklärt nichts gegen diesen Beweis einwenden zu können; und den Simmias läßt Plato sagen (107 a): *ἀλλὰ μὴν οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων. ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσί, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.*

2) Plato unterscheidet einen dreifachen Zustand der Seele nach dem Tode: außer absoluter Seligkeit und Unseligkeit einen Zustand der Läuterung. Ausführlich über die verschiedenen eschatologischen Angaben in den verschiedenen Platonischen Dialogen handelt Steger l. c. pagg. 55 ff.

3) Krohn l. c. pag. 248 f.

habe[1]) und nicht habe lehren wollen, kann man nur dann behaupten, wenn man überall das Gegentheil von seinen ausdrücklichen und unzweideutigen Worten für seine wahre Absicht hält.[2]) In der That aber ist er der Prophet der Unsterblichkeit. „Wohin man ihm folgt — Krohn l. c. 262 — er bleibt der positive, mit dem Geiste edelster Erkenntniß gesättigte Denker, der Pfadfinder zum Reiche menschheitlicher Ideale." —

1) Mit seinem Unsterblichkeitsglauben war ihm die Annahme einer Vergeltung nach dem Tode unmittelbar gegeben und wird auch in den meisten Platonischen Schriften klar und bestimmt gelehrt. Ebenso ist die Seelenwanderungslehre seine wissenschaftliche Ueberzeugung. Das Einzelne aber hierüber entzieht sich nach ihm unserer Kenntniß.

2) Man hat verschiedenerseits und aus verschiedenen Gründen behauptet, Plato habe Unsterblichkeit gar nicht lehren wollen — u. a. Bauer — oder aber er habe sie gelehrt im Widerspruche mit seinen Begriffen von „Gott", „Person", „Schöpfer" u. a. mehr. — Davon ist soviel richtig, daß die Lehre eines persönlichen Gottes allerdings unzertrennliche Voraussetzung der Unsterblichkeitslehre ist, auch ist weiterhin richtig, daß im Platonischen System neben dem ewigen Gotte allerdings die ewige Materie steht (welche Schranke eben auch Plato nicht zu überwinden vermochte). Daß er aber einen persönlichen Gott kennt, ist vollständig nachgewiesen von Stumpf l. c. cf. pag. 98. Und selbst wenn zugegeben werden sollte, daß Plato's Lehre nicht reiner Theismus ist, so konnte doch Plato die individuelle Seelenunsterblichkeit mit voller Ueberzeugung lehren. Ist ja das Gleiche der Fall auch bei den Anhängern des neueren sogenannten Persönlichkeitspantheismus, bei Schelling, Ch. H. Weiße, dem jüngeren Fichte u. a.

Wenn (von Zeller u. a.) behauptet wird: dem Alterthume überhaupt habe der schärfere Begriff der Persönlichkeit gefehlt, so ist, soweit dies richtig, damit auch gesagt, daß der Begriff der Unpersönlichkeit ebenfalls noch nicht scharf und klar gefaßt war. Und mit Recht ist von verschiedenen Erklärern darauf hingewiesen worden, daß alle geistigen Mächte von einem Geschlechte, das dem naiven, mythisch denkenden Kindesalter der Menschheit so viel näher stand, weit eher nach Analogie des eigenen Lebensgefühles aufgefaßt und gedeutet, also unwillkürlich in Form der Persönlichkeit wirkend vorgestellt wurden, als es jetzt unter uns geschehen mag. So hat auch Plato den obersten νοῦς als persönlichen Gott gefaßt.

Es erhellt, wie mir scheint, aus den im Verlaufe der Abhandlung gegebenen Bemerkungen über Plato's Theologie und Psychologie mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen läßt, daß der Verfasser des Phädo die Unsterblichkeit der individuellen Seelen aus seinen Principien ganz wohl ableiten konnte, daß die Unsterblichkeitslehre consequent aus Plato's Principien hervorgehen konnte und hervorging.

Zur Geschichte der Ironie.

Von
Dr. Max Schasler.

Zweite Hälfte.

3. Die Ironie im Mittelalter und der Reformationszeit.

Woran die antike Schönheitswelt scheiterte, nämlich an dem unabweisbaren Drange des Geistes nach Verselbstständigung als freier Subjektivität, davon ging das Christenthum als Grundprincip aus; dort erwies er sich als feindselige Macht gegen die harmonische Versöhnung des Geistes mit der Natur, hier bildet er den fruchtbaren Keim für eine höhere Stufe der Entwicklung. Damit wird eine ungeheure Kluft zwischen dem Alterthum und dem Mittelalter aufgerissen und eine völlige Umkehrung aller Verhältnisse des geistigen Daseyns hervorgebracht. Diese Umkehrung, welche wir in ihren Hauptformen etwas näher betrachten müssen, verleiht zunächst dem Geist des Mittelalters eine wesentlich ironische Stellung gegen den Geist der Antike, weiter aber wendet sich diese Ironie, da das Princip mit dem ihm unadäquaten Mittel seiner Realisation, dem germanischen Barbarenthum, in tiefen Widerspruch geräth, gegen den mittelalterlichen Geist selbst und die Verwirklichung der Idee schlägt in ihr vollkommnes Gegentheil um. Daher das Gepräge dumpfen Schmerzes und tiefer Qual, welche das geistige Leben des Mittelalters charakterisirt und ihm eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Orientalismus verleiht. In der That entspringt dieser Schmerz aus derselben Quelle, nämlich aus der Differenz des Geistes und der Natur; nur daß im Orientalismus es der Geist ist, welcher unter dem Druck des Stoffs leidet, während im Mittelalter die Natur, d. h. die Sinnlichkeit, sich gegen die Vernichtung durch den Geist sträubt. Zwischen Beiden steht die ruhige und heitere Schönheit des antiken Lebens.

Die Auflösung der gediegenen Einheit von Natur und Geist in der Antike, welcher im Mittelalter als scharfer Dualismus

des Bewußtseyns, nämlich als der bewußte Widerspruch eines diesseitigen (blos natürlichen) und eines jenseitigen (blos geistigen) Daseyns des Menschen erscheint, mußte nothwendig zu einer Unterdrückung alles Dessen führen, was mit der Natur, d. h. der sinnlichen Welt, zusammenhängt. Die Natürlichkeit des Daseyns, welche dem hellenischen Leben jenen wunderbaren Charakter göttlicher Heiterkeit verlieh, die allen Schmerz als etwas Unschönes empfand und von sich abstieß, soll nun ihrerseits, als ein Schlechtes gegen den Geist, abgestoßen und vernichtet werden. Damit wird aber das Bedürfniß des Schönen selbst als „fleischliche Neigung" unterdrückt und an seine Stelle das Bedürfniß des „Heiligen" gesetzt. Mit seinem Gefühl für diese Konsequenz erklärt daher auch Vischer in seiner Aesthetik, daß „das Ideal des Mittelalters in einem gewissen Sinne nahe an die Aufstellung des ironischen Gesetzes trete: das Häßliche ist schön"; richtiger aber müßte er umgekehrt sagen: für das Mittelalter wird das Schöne zu einem Häßlichen, nämlich Verwerflichen, Sündhaften, weil es der Sinnlichkeit eine Gleichberechtigung gegen das Geistige gewährt. Das Mittelalter ist daher unästhetisch, insofern ihm das Schöne, diese harmonische Durchdringung von Sinnlichkeit und Geist, überhaupt nicht mehr als Kriterium für die künstlerische Erscheinung gilt; aber da in ihm der Schwerpunkt der Wirkung nach der Seite des Geistes hin verrückt, d. h. dem sinnlichen Gebiet entzogen ist, so verwandelt sich andrerseits seine Schönheit, gegenüber der Veräußerlichung des Schönen in der antiken Gestaltung, in eine innerliche. Dies Streben nach Verinnerlichung enthält also zwar auf Seite der Sinnlichkeit eine Verkehrung der schönen Gestaltung in verzogene, unharmonische, kurz häßliche Formen, also einen scheinbaren Rückschritt zur orientalischen Verzerrung; aber auf der Seite des Geistes zugleich eine Erhebung der wesentlich körperlichen Schönheit der Antike zum geistigen Ausdruck innerlicher Seelenschönheit. Dies ist die wesentlich positive Seite des mittelalterlichen Ideals, durch welche sich die mittelalterliche Kunstanschauung, trotz aller Verzerrung im Aeußeren, doch zur orientalischen Kunst-

anschauung in einen noch entfernteren Gegensatz setzt als zur antiken.

Diese beiden Seiten der mittelalterlichen Kunstanschauung, welche übrigens, wie wir sehen werden, ebenso sehr eine ethische und kulturgeschichtliche wie eine ästhetische Bedeutung haben, mußten deshalb hier strenger von einander geschieden werden, weil die in ihnen gegen das Princip sich entwickelnde Ironie an dieser Verschiedenheit theilnimmt und ohne diese Unterscheidung nicht zu verstehen wäre. Fassen wir zunächst die eine, positive, Seite in's Auge.

Das antike Ideal geht vollständig in die schöne Körperform, d. h. in die plastische Gestaltung auf, es zeigt Alles auf der Schaale, was es an ideellem Inhalt besitzt; das mittelalterliche Ideal zieht die in ihm gährende Empfindung dagegen von der Oberfläche nach Innen zurück, so daß die Hülle etwas Nebensächliches, ja Hinderliches ist. So erscheint diese Innerlichkeit als I n n i g k e i t des Empfindens, nicht blos in der Kunst, sondern auch auf den andern Gebieten des Geistes: auf dem der Religion in der Form der Andacht, der Verzückung, Zerknirschung, der Askese überhaupt; auf dem des öffentlichen Lebens als ritterliche Ehre, Treue, zarte Liebe; auf dem des Privatlebens als gemüthvolle Häuslichkeit des Familienheerdes, Sittsamkeit u. s. f. Alle diese Begriffe sind dem Alterthum in dieser specifischen Bedeutung fremd. Stellt man nun von diesem Gesichtspunkt aus die Gestaltungen der antiken Schönheitswelt denen der mittelalterlichen Anschauung gegenüber, so tritt bei den ersteren sogleich der Mangel zu Tage, daß ihnen das Moment jener Innerlichkeit, d. h. der Innigkeit der Empfindung, fehlt; die hellenischen Götter sind herzlos, kalt, wie der Marmor, in welchem sie gebildet sind, und deshalb lassen sie uns auch kalt, so sehr auch unsere Anschauung durch die Schönheit der Form ästhetisch befriedigt wird. Ein „Apollo", eine „Venus" sind als plastische Gesammtformen schön; kein Theil an ihnen hat vor dem andern einen Vorzug; in der malerischen Darstellung des „Christus", der „Madonna" ist es vorzugsweise der Kopf und in diesem wieder

das Auge, als „Spiegel der Seele", worin sich die ästhetische Wirkung koncentrirt. In der Blicklosigkeit der antiken Göttergestalt drückt sich nicht blos, wie man gemeint hat, die Erhebung über beschränkte Persönlichkeit, sondern ebenso sehr der Mangel an Seelenhaftigkeit aus. Nichtsdestoweniger tritt, vom ästhetischen Gesichtspunkt aus, der kein Ueberwiegen des geistigen über das sinnliche Element gelten läßt, die Differenz in der körperlichen Erscheinung des mittelalterlichen Ideals als Eindruck des Häßlichen zu Tage, und wie sehr wir trotz aller Verzerrung der Gestalten in der Schilderung gräßlicher Märtyrerscenen und in der Darstellung der mageren, eckigen und in jeder Weise unschönen Heiligengestalten des Mittelalters von dem oft wunderbaren Ausdruck tiefster Innigkeit der Empfindung gerührt werden, es bleibt immerhin das ironische Resultat bestehen, daß diese ganze mittelalterliche Welt eine Welt des Elends, der sinnlichen Ertödtung, der Sich-selbst-Zerfleischung ist. Hier berühren wir nun den Punkt, wo die negative Seite des mittelalterlichen Ideals zur Geltung kommt.

Der Geist soll über die Natur herrschen und frei werden — dies war das Princip. Aber indem diese Aufgabe einem in tiefster Rohheit steckenden Barbarenthum, das noch nicht einmal wie die Hellenen zu einer Gleichstellung des Geistes mit der Natur gelangt war, anvertraut wurde, so gestaltete sich die geforderte Befreiung sofort zu der mißverständlichen Auseinanderreißung eines sinnlichen Diesseits und eines geistigen Jenseits, und das Princip, welches — wenn überhaupt einen — nur den Sinn haben konnte, daß im Menschen selbst der Geist über die Natur herrschen solle, wurde in die ungeheuerliche Forderung verballhornisirt, daß der diesseitige Mensch als sinnliche und schlechte Existenz zu Gunsten einer nach dem Tode zu erwartenden jenseitigen geistigen Existenz vernichtet werden müsse. Dies ist die furchtbare Ironie, welche in der einseitigen Konsequenz der christlichen Idee zu Tage trat und aus welcher alle jene entsetzlichen Barbareien zu erklären sind, welche bis heutigen Tag in der Geschichte des Christenthums dem Evangelium der

sittlichen Freiheit und allumfassenden Liebe in's Gesicht schlagen. Aber hiemit nicht genug: das Geistige, obschon in ein abstraktes Jenseits hypostasirt, bedurfte immerhin auch innerhalb des Diesseits einer gleichsam symbolischen Vertretung; die rohe Sinnlichkeit des Barbaren allein genügte nicht, um solche Hypostasirung festzuhalten; es war eine Vermittlung zwischen dem Diesseits und Jenseits erforderlich: so verwandelte sich das Geistige in das Geistliche, d. h. es trat eine diesseitige Monopolisirung des Geistes ein, welche die Ironie gegen das Princip der allgemein menschlichen Befreiung des Geistes vollendete. In dem Gegensatz des Geistlichen und Laien, in welchem jener allein alles Wissen von Gott, alle Geheimnisse des Jenseits für sich reservirt und sich dadurch als „Seelsorger" und „Gewissensrath", d. h. zum Verwalter und Vormund der Laienseele erhebt, tritt die Ironie gegen das Princip auf Seite des Laien praktisch einerseits als absolute Entsagung auf geistige Selbstständigkeit überhaupt, andrerseits in der „Andacht" als absolute Veräußerlichung jenes unmittelbaren Einheitsgefühls mit dem als Jenseits gesetzten Geiste auf: der Kultus wird so sehr zu einem abstrakten Formelwesen, daß er geradezu als totale Entgeistigung, als direkte Ironie auf den ethischen Inhalt der Frömmigkeit erscheint. Von dem geistlosen, weil rein mechanischen lateinischen Rosenkranzableiern, wobei der fromme italienische Bandit an seinen nächsten Mord denken kann, für den er vielleicht schon vorher Absolution empfangen hat, bis zu der praktischen Erfindung der chinesischen Gebetstrommel ist nur ein kleiner Schritt.

Aber diese jeder Vernunft widersprechende Verkehrung des Princips in sein ironisches Gegentheil rächt sich nun auch an den Geistespächtern selbst. Es liegt in der Natur solchen Berufs, daß dem Träger desselben, im Gegensatz zu dem vielfach mit dem Irdischen und Weltlichen verwachsenen Laien, dessen Seelenheil zu verwalten ihm obliegt, ein besonderer Nimbus von Jenseitigkeit beiwohnen muß; er hat daher für sich nicht nur nichts mit den weltlichen Interessen zu thun, sondern muß sie auch ausdrücklich aus seinem Leben verbannen: so setzt er sich,

der Heiligkeit halber, durch die Gelübde der „Armuth“, der „Keuschheit“ und des „Gehorsams“ außerhalb der sittlichen Ordnung der Gesellschaft heraus, indem er die drei Grundpfeiler, auf denen dieselbe ruht, für sich zerstört; durch das erste Gelübde entsagt er dem Eigenthum, durch das zweite der Familie, durch das dritte der persönlichen Freiheit. Aber nicht nur, daß er sie für sich zerstört, sondern er setzt sie dadurch auch für die Vorstellung des Laien zu etwas Unheiligem, der göttlichen Bestimmung des Menschen Unwürdigem, oder doch mindestens Indifferentem herab. Dies ist die tiefe Unsittlichkeit, welche im Wesen des Mönchthums liegt und selbst dann liegen würde, wenn dasselbe in seiner geschichtlichen Gestaltung vollkommen dem Begriff entsprochen hätte. Daß dies nun, wie bekannt, nicht der Fall war, daß vielmehr Habsucht, Erbschaftsschleicherei, Anhäufung ungeheurer Reichthümer, Entfaltung eines unerhörten Glanzes — als Ironie auf das Armuthsgelübde —, daß Unzucht, Schlemmerei und scheußliche Verbrechen aller Art — als Ironie auf das Enthaltsamkeitsgelübde —, daß geistlicher Hochmuth und blutigste Geistesdespotie — als Ironie auf das Gehorsamsgelübde — sich als die praktischen Resultate dieser widersinnigen Verkehrung des Princips erweisen mußten: das ist der Fluch, der wie ein giftiger Nebel über dem ganzen Leben des Mittelalters ausgebreitet ist und welcher auch heute noch das klare Sonnenlicht der geistigen Freiheit nur erst in vereinzelten Aufblitzen durchscheinen läßt.

Neben dem Mönchthum gab es aber im Mittelalter noch eine zweite Form, in welcher das Bedürfniß nach Vermittlung mit der als Jenseits gesetzten Idealwelt sich verwirklichte, aber sie bildet insofern einen Gegensatz gegen das Mönchthum, als diese Verwirklichung keine geistliche, aus dem religiösen Bedürfniß entspringende Form annimmt, sondern vielmehr weltlichen Charakters ist: das Ritterthum. Aber wie die geistlichen Ideale der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams beim Mönchthum, so schlugen auch die weltlichen Ideale der „Ehre“, „Liebe“ und „Treue“, weil sie nicht minder als jene einer wahrhaft sitt-

lichen Grundlage entbehrten, nur zu bald beim Ritterthum in ihr Gegentheil um; ja man kann sagen, daß sie Wand an Wand mit ihren Gegensätzen wohnten und sich mit Rohheit, frecher Willkür, Hinterlist und barbarischer Grausamkeit sehr wohl vertrugen. Darin liegt die Ironie dieser aus demselben Grundirrthum wie bei der geistlichen, der Heiligkeit, entsprungenen Idealität. Am frappantesten zeigt sich dieser Widerspruch in jener grotesken Verbindung des mönchischen und ritterlichen Elements, wie sie sich in der rohen Phantastik der Kreuzzüge, dieser kolossalen Ironie auf die geistige Befreiung, darstellt. Das Grab Christi, eine todte leere Hülse also, ein entgeistigtes Stück Erde, sollte wiedererobert werden: das „heilige Land" durfte nicht in den Händen der Ungläubigen bleiben. Das scheint nun zunächst ein sehr erhabner Gedanke, und es war doch nichts weiter als ein kolossaler Irrthum des aus seiner Zerrissenheit hinaus nach einer realen Vergegenwärtigung des idealen Jenseits sich sehnenden Gemüths. Mit allen Kräften strebte der aus seiner Zusammengehörigkeit mit der Natur herausgerissene Geist sich in sich wiederzufinden, aber er verwechselte die blos äußerliche, lokale Existenz des geschichtlichen Gottmenschen mit der geistigen Gegenwärtigkeit und suchte im Staube, was ihm längst in eine Welt jenseits der Sterne entrückt worden war. Die Kreuzzugsprediger hätten sich an das Wort erinnern sollen, das an demselben Grabe bereits den Jüngern, die den Leib Christi suchten, zugerufen wurde: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Todten; er ist nicht hier, er ist auferstanden." Derselbe Irrthum, d. h. dieselbe Ironie auf die Einheit des Irdischen und Geistigen, spricht sich in vielen andern Erscheinungen des Mittelalters, z. B. im Wunderglauben und in der Reliquienverehrung aus: dieses Zeichen, dieses Stück Knochen, dieser Fetzen Tuch oder rostige Nagel — abgesehen von dem Betrug, der damit getrieben wurde — soll als unmittelbare Gegenwart eines Geistigen gelten: das reine Prinzip des Fetischdienstes.

Und welche Mittel — um zum Ritterthum zurückzukehren — wurden für jene heilige Fahrt nach dem heiligen Grabe in Be-

wegung gesetzt! Man fing zunächst, zur Vorbereitung, im eignen Lande damit an, viele Tausende von Juden abzuschlachten oder doch auszuplündern; dann rückte der berühmte Kreuzesprediger, Peter von Amiens, mit einem Haufen züsammengelaufenen Gesindels aus bis nach Ungarn, während überall geraubt, geplündert und andre angenehme Zerstreuungen betrieben wurden, bis einige wenige — die übrigen wurden von den erbitterten Ungarn todtgeschlagen — nach Konstantinopel gelangten, die dann auf dem Markte als Sklaven verkauft wurden: eine Ironie des Schicksals, die sie vollkommen verdient hatten. Später haben sich dann die Fürsten der Sache angenommen und großartige Ritterzüge veranstaltet. Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohner Jerusalems warfen sich die frommen Wallfahrer an dem endlich eroberten Grabe nieder, um inbrünstige Dankgebete für diesen Segen zum Himmel zu richten. Und was war von allem dem kolossalen Blutvergießen das Resultat? Daß das heilige Grab schließlich wieder in die Hände der Ungläubigen gelangte; doch nein, auch etwas Positives wurde erreicht: ganze Schiffsladungen von heiliger Erde wurden nach Europa geschafft. Es ist kaum möglich, sich eine blutigere Ironie auf den Wahnsinn zu denken, aus dem diese, mit geringen Unterbrechungen, volle zweihundert Jahre dauernden Eskapaden entsprungen waren.

Der Wahnsinn in dieser Verkehrung des dem Christenthum zu Grunde liegenden Prinzips der Erhebung des Geistes über die Natur liegt nun schließlich auch für das beschränkteste Bewußtseyn, sobald es einigermaaßen zur Besinnung kommt, so klar am Tage, daß dieses nothwendig selbst in eine ironische Stellung dagegen gedrängt wurde. Es macht sich daher schon früh — sobald die Nacht der Barbarei in Etwas der Morgendämmerung einer gewissen Bildung zu weichen begann — das Bedürfniß im Volke geltend, Satire an den ihm eingeimpften Dogmen zu üben: die burlesken Travestirungen der Passionsspiele hatten noch eine gewisse naivkomische Bedeutung; bald aber entwickelte sich die Satire in entschieden oppositioneller Form. Schon vor der Reformation erschienen, unterstützt durch die neuerfundene

Kunst des Letterndrucks in Verbindung mit dem noch älteren Holzschnitt, zahlreiche Pamphlete, worin das Pabstthum, die Mönchs- und Nonnenwirthschaft, die Ablaßkrämerei und der Mißbrauch der Ohrenbeichte in beißendster Weise verhöhnt und an den Pranger der Oeffentlichkeit gestellt wurden. Zwei der ältesten Dokumente dieser Art sind der aus dem Jahre 1472 herrührende „Entchrist“, der, als eine Satire auf das Pabstthum, eine Travestie der Passionsgeschichte enthält, und das 1470 erschienene Defensorium inviolatae virginitatis b. Mariae virginis, eine offenbar ironisch gemeinte, ganz materiell physiologische Abhandlung über die unbefleckte Empfängniß, worin die Beweise für deren natürliche Möglichkeit theils aus der antiken Mythologie, theils aus der Naturgeschichte der Fische entnommen werden! — Aber auch ohne diese bestimmte Richtung gegen das Pabstthum, die Geistlichkeit und das Dogma, sondern lediglich aus dem tieferen Gefühl für das dem Geistesdruck entspringende Elend des Daseyns ging eine Reihe zum Theil ganz pessimistischer Erscheinungen hervor, unter denen der „Todtentanz“ — jene sehr alte und ganz volksthümliche Burleske, in welcher die Nichtigkeit des Lebens mit wahrhaft weltschmerzlichem Humor illustrirt wurde — eine hervorragende Rolle spielt. Diese Todtentänze, welche im Wesentlichen einen Reigen darstellen, worin Kaiser und Kaiserin, Pabst, Bischof, Ritter, Bürger, Bauer, Greis und Kind, Soldat und Mönch, jedes an der Hand eines Gerippes, den Tanz in's Grab vollführen, finden sich an alten Kirchhofs- und Kirchenwänden, aber auch sonst vielfach in alten Städten dargestellt. Aehnlich wie Goethe die alte Faustsage, hat dann der geniale Holbein die Todtentanzidee in geistvoller Weise und mit unübertrefflichem Humor künstlerisch verwerthet.

Wenn sich diese Richtung als eine pessimistisch-ironische charakterisirte, so suchte der niedergedrückte und um seine Daseynsfreuden betrogene Geist auch auf optimistisch-ironische Weise, durch eine Abwerfung aller ihn drückenden Fesseln, zu einem wenn auch nur zeitweiligen Genuß der Selbstbefreiung zu gelangen. Objektiv gehörten dahin die Fastnachts- und

Carnevals-Tollheiten, deren Ironie darin liegt, daß, als Gegensatz zu der in den Fasten beabsichtigten Entsagung auf irdische Genüsse zur Läuterung und Heiligung der Seele, das fromme Subjekt einen Vorrath sinnlicher Freuden in möglichstem Uebermaaß vorweg nimmt, gleich dem Hamster, wenn er für den Winter sammelt. Indem ihm aber nichts Positives davon, sondern nur die Erinnerung bleibt, so springt auch hier die Ironie auf die andere Seite über, indem diese Erinnerung die dem Genuß folgende Entsagung nur um so fühlbarer macht. Aehnliche Erscheinungen, die alle aus derselben Quelle stammen, nämlich aus dem untilgbaren Bedürfniß nach Selbstbefreiung des Geistes, treten auch in der Volksliteratur auf, wie die zum Theil possenhaft-ironischen Erzählungen „Till Eulenspiegel", Thomas Murner's „Schelmenzunft", Sebastian Brandt's „Narrenschiff", die Sinnsprüche und Allegorien von Hans Sachs und viele andere ähnlicher Art.

Zur bewußten und tendenziösen Satire gestaltete sich indeß die bis dahin doch noch ihres Grundes wie ihres Ziels meist unbewußte und darum harmlose Ironie erst in der Reformationsbewegung, mit welcher eine neue Phase in dem Kampfe des Geistes um seine Freiheit beginnt: die moderne Zeit.

Obgleich wir die Ironie, im ganz allgemeinen Sinne des Worts, als das eigentliche Bewegungsprincip in dem Prozeß der geschichtlichen Entwicklung erkannt haben, sey es daß sie (positiv) als Form des gegen die Wirklichkeit reagirenden Ideals, oder (negativ) als Form der gegen das Ideal, als abstraktes Ziel, reagirenden Wirklichkeit auftritt, so ist es uns doch unmöglich, alle ihre Erscheinungsgestalten zu verfolgen. Wir schreiben eben hier keine Kulturgeschichte und müssen deshalb ausdrücklich auf Vollständigkeit verzichten. Was wir nach dieser Seite hin geben können, sind — wie schon Eingangs bemerkt wurde — nur flüchtige Andeutungen über einige hervorragende Punkte der ironischen Wirksamkeit des Weltgeistes; ironisch wenigstens in seiner Stellung zur allgemein-menschlichen Kulturentwicklung.

4. Die Ironie in der modernen Welt.

Das Entwicklungsprincip der modernen Welt liegt bereits in dem Gedanken der Reformation und der Renaissance — Formen, die nur zwei Seiten derselben Bewegung, nämlich jene die ethische, diese die ästhetische darstellen — mit entschiedener Bestimmtheit ausgesprochen: der Geist besinnt sich endlich nach der langen schmachvollen Sklaverei, in der er unter dem Druck der Kirche schmachtete, auf sich selbst und seine eigentliche Bestimmung, frei zu werden in sich, und versucht diese Fesseln abzuwerfen; in der Reformation dadurch, daß das Subjekt wieder in sein ursprüngliches Recht der freien Selbstbestimmung eingesetzt wird, indem er das eigne Gewissen als die höchste richterliche Instanz über den Inhalt des sittlichen Bewußtseyns restituirt; in der Renaissance dadurch, daß er die künstlerische Anschauung von der kirchlichen Tradition emancipirt und zum Bewußtseyn darüber kommt, daß das wahre Ziel aller Kunst nicht die Heiligkeit, sondern die Schönheit sey. Diese „Wiedergeburt" ist indeß nicht als ein Zurückgreifen auf die Antike im Sinne einer Wiederherstellung der dieser eigenthümlichen Formen zu fassen — dies wäre schon deshalb unmöglich gewesen, weil das malerische Schönheitsideal eine specifisch andere Bedeutung hat als das plastische Schönheitsideal — sondern nur in dem Sinne, daß überhaupt die Schönheit jetzt statt der kirchlichen Tradition die wesentliche Bedingung des Kunstschaffens wurde. Wenn daher die Kunst noch immer die Gegenstände des Dogmas als Motive behandelte, so sind diese für die ästhetische Auffassung weder die Hauptsache, noch bleibt sie darauf beschränkt, sondern sie bemächtigt sich allmälig des ganzen Kreises allgemein-menschlicher Motive, selbst der antiken Mythe und der irdischen Natur: das Genre und die Landschaft, die profane Historie und das Stillleben sind so als ästhetisch-ironische Widerlegungen des mittelalterlichen Dogmas von der Sündhaftigkeit des Diesseits zu betrachten.

Entschiedener, weil noch bewußter, stellt sich die Literatur in ironische Opposition gegen die in der Kirche geübte Geistes-

knechtung. Es mag hier nur an die Unzahl satirischer Werke erinnert werden, welche schon in den ersten Jahren der Reformation überall auftauchten, an die epistolae obscurorum virorum, mit denen der edle Reuchlin und seine Gesinnungsgenossen in groteskem Küchenlatein die Dummheit, Bosheit und Liederlichkeit der Mönche brandmarkten, an die Satiren des Erasmus, besonders aber an die geistvollen Pamphlete und Parodien des genialen Fischart, z. B. „der Bienenkorb des heiligen römischen Immenschwarms", „Aller Praktik Großmutter", „Jesuitenhütlein", „Von S. Dominici, des Predigermönchs, und S. Franzisci Barfüßers artlichem Leben und großen Greweln", „der Barfüßer Sekten- und Kuttenstreit" u. a. m. Bei Fischart, der leider zu wenig bekannt und noch weniger anerkannt ist — er ist einer der glänzendsten Sterne am Himmel der deutschen Literatur, welche ihm auch hinsichtlich der Sprachbildung außerordentlich viel zu danken hat*) — schillert die Ironie in allen Nüancen, von der zartesten Anspielung bis zu einem in der Form fast frivolen Cynismus, dem aber niemals der Hintergrund einer tiefen sittlichen Ueberzeugung und wahrhaften Idealität mangelt. Eins der gedankenreichsten Werke seiner von satirischem Humor überquellenden poetischen Ader ist die Bearbeitung des komischen Romans „Gargantua" von Rabelais, dessen Text aber nur den Zettel für den genialen Einschlag seines ureignen Humors bildet. Wir führen, um eine Vorstellung von seinem satirischen Styl zu geben, den vollständigen Titel an: „Affenteuerliche und ungeheuerliche Geschichtschrift vom Leben, Rhaten und Thaten der for langen Weilen Vollenwolbeschraiten Helden und Herren Grandgusier, Gargantoa und Pantagruel, Königen in Utopien und Rienenreich. Ehran von M. Franz. Rabelais Französisch entworfen; nun aber überschrecklich lustig auff den teutschen Meridian visirt und ungefärlich obenhin, wie man den Grindigen laußt, vertirt durch u. s. f." (folgt ein Pseudonym), erste Aus-

*) Schon Jean Paul — in seiner „Vorschule der Aesthetik" — bemerkt von ihm, daß „sein goldhaltiger Strom die Goldwäsche der Sprach- und Sittenforscher verdiente".

gabe 1575. Fischart kämpft mit allen Waffen der Ironie für Das, was wir oben als Princip der christlichen Weltanschauung erkannten, für die Geistesfreiheit in fast allen Richtungen; namentlich für den Protestantismus gegen die Jesuiten, für echte Sittlichkeit gegen heuchelnde Frömmelei und jede Art von Verkehrtheit und Nichtswürdigkeit der Zeit. Dabei besitzt er eine umfassende, durch die Antike geläuterte Bildung, eine tiefe Sinnigkeit des Gemüths, wahre Andacht (wie seine schönen geistlichen Lieder beweisen) und mannhafte Furchtlosigkeit in der Verfechtung seiner Ueberzeugung. Er faßt den Protestantismus im strengsten Wortsinne auf, nämlich als einen Protest gegen alle aus der Verkehrung des christlichen Princips in sein Gegentheil fließenden Konsequenzen.

Interessant ist der Unterschied seiner Satirik von der seines großen katholischen Zeitgenossen Cervantes, dessen „Don Quichote", als Travestirung des durch die Erfindung des Pulvers und die Entwicklung des Polizeistaats dem Untergang anheimgefallenen Ritterthums, nur deshalb eine höhere epochemachende Bedeutung als Fischart's Werke gewonnen hat, weil er durch seine mehr objektiv-künstlerische Form sich dem populären Geschmack leichter anzupassen vermochte. Der edle Ritter von la Mancha ist nicht eigentlich verrückt, obschon er dem unbefangenen Urtheil so zu handeln scheint; er hat nur, wie man zu sagen pflegt, einen Sparren zu viel, und dieser Sparren ist in seinen Kopf hineingekommen durch die Vertiefung in die phantastischen Schilderungen des Ritterthums, welches zu seiner Zeit bereits eine abgethane Welt war. Könnte man die Voraussetzung gelten lassen, daß die Bedingungen seiner Phantasiewelt noch in der Wirklichkeit existirten — und für ihn existiren sie eben —, so erscheint sein Denken und Handeln nicht nur ganz vernünftig, sondern sogar höchst edel, ja erhaben. Daß die Wirklichkeit dieser Voraussetzung nicht entspricht, dieser ironische Widerspruch des Ideals mit der Wirklichkeit drückt ihnen allein den Stempel des Wahnsinns auf; er ist die Quelle, aus der Cervantes einen unerschöpflichen Reichthum von komischen Situa-

tionen schöpft; und da die Wirklichkeit selber das Ideal als ein bornirtes, d. h. als einen Irrthum widerlegt hat, so wird die Figur des „Ritters von der traurigen Gestalt" selbst zu einer Karikatur des Ritterthums. Die Feinheit des immanenten Witzes und die Leuchtkraft des objektiven, mit einem leisen melancholischen Anflug uns anmuthenden Humors, den Cervantes in diesem wunderbaren Buche entwickelt, das beiläufig gesagt den Roman im strengeren Wortsinne überhaupt erst geschaffen hat, ist um so intensiver und packender, als der Dichter die künstlerische Enthaltsamkeit besitzt, nie subjektiv zu werden; er erzählt mit vollkommnem Anschein von Ernst die Thaten seines Helden gerade so, als ob die realen Bedingungen für sein Handeln in voller Geltungskraft existirten, als ob die Windmühle nur Maske, in Wahrheit aber ein feindlicher Riese, das Barbierbecken nur ein maskirter Ritterhelm wäre u. s. f.; und gerade dieser verstellte Ernst verleiht der Ironie eine unwiderstehlich-komische Wirkungskraft, während wir uns zugleich einer aufrichtigen Theilnahme für den tapferen Ritter nicht enthalten können. Das Gegenbild Don Quichote's bildet als Vertreter der prosaischen Wirklichkeit sein tölpelhafter Knappe Sancho Pansa, der, selber eine niedrig-komische Figur, uns immer wieder an die Illusionen des Ritters, ihn parodirend, erinnert.

In dieser inhaltsvollen und doppelseitigen Gestalt potenzirt sich nun die Ironie des künstlerischen Subjekts, als erhoben zu einem Standpunkt freier Umschau über den Wechsel aller Erscheinung, zu der Form des Humors, welche sich in dieser Einfachheit unsers Wissens zuerst in Cervantes offenbart. In ihm bricht die tendenziöse Spitze der Satire ab und die Bitterkeit des ironischen Bewußtseyns mildert sich zu einem halb heiteren, halb melancholischen Lächeln über die Eitelkeit alles irdischen Treibens. Aber das Wesen des Humors bleibt keineswegs ein so einfaches; je nach der Richtung des Blicks, den er auf die Weltbewegung richtet, springen facettenartig sehr verschiedene Seiten an ihm hervor, deren jede eine andere Strahlenbrechung des ironischen Lichtfunkens repräsentirt. Derjenige,

welcher uns den größten Reichthum an humoristischen Gestalten darbietet, ist Shakespeare.

Den Uebergang von Cervantes zu Shakespeare bildet — weniger in zeitlicher Beziehung als in Hinsicht auf die Verschiedenheit der Weltanschauung — ein Sprung, der allerdings durch eine Reihe von Uebergangsformen vermittelt wird. Dahin gehören der bürgerlich-komische Roman Englands als Ironie auf die Prüderie der Tugendmuster, die derb naturalistischen Romane Fielding's, die an's wüst-Frivole streifenden Erzählungen Smollet's, endlich, als Shakespeare am nächsten stehend, die bereits entschieden humoristisch-sentimentalen Romane Goldsmith's und Sterne's. Hier treffen wir also auf ein neues Element, das allerdings, wie schon bemerkt, bereits leise im Don Quichote anklingt, nämlich auf jene die moderne Weltanschauung wesentlich umgestaltende Form der subjektiven Empfindung, welche man mit dem Namen der „Empfindsamkeit" bezeichnet und die später in das Extrem einer verweichlichten Rührseligkeit und Empfindelei (Sentimentalität) ausartete. Was Shakespeare betrifft, so schöpft er gerade aus der unendlich zarten Feinfühligkeit, die ihm die Empfindsamkeit seines Naturells verlieh, im Verein mit einer wahrhaft wunderbaren Objektivität der Gestaltungskraft, die Klarheit und Sicherheit des Blicks für alle Verhältnisse und Gestalten der lebensvollen Welt, aber auch für alle Widersprüche in dem Getriebe der einander durchflechtenden Interessen. Er begreift Alles und darum verzeiht er Alles, und so erhebt er sich, indem er Alles innerhalb einer gewissen Grenze gelten läßt, über diese Grenze hinaus zu einem Standpunkt freier Anschauung: dies ist die Grundbedingung seines Humors.

Es kann hier selbstverständlich nicht erwartet werden, daß wir die ohnehin jedem Gebildeten bekannten Gestalten, in denen der Shakespeare'sche Humor sich verkörpert zeigt, ihrem inneren, so sehr verschiedenen Wesen nach sämmtlich zu charakterisiren versuchen; wir müssen uns damit begnügen darauf hinzuweisen, daß von dem an die Grenze des Frivolen streifenden Humor „Falstaffs", dieses unsterblichen Typus sich selbst ironisirender

Nichtswürdigkeit, bis zu dem tragischen Humor „Hamlet's" hinauf seine Dramen uns eine Reihe fein nüancirter Formen der Ironie darbieten, wie sie in vollendeterer Gestaltung kaum denkbar sind. Namentlich drückt sich in seinen Narren, diesen Weisen in der komischen Maske, eine Fülle und Kraft der Ironisirung gegen die unbewußte Thorheit und Beschränktheit des auf seine Verständigkeit sich steifenden Subjekts aus, die neben der komischen Wirkung oft, wie bei Lear, wahrhaft erschütternd wirkt. Nur in zweien seiner Stücke läßt er sich zu einer die göttliche Freiheit seines Humors beschränkenden Herbigkeit satirischer Weltanschauung herabsinken, nämlich im „Timon von Athen" und in „Troilus und Cressida", dieser — falls das Stück echt ist — für Shakespeare fast unbegreiflichen Travestirung der hellenischen Antike. (Auch der „Titus Andronikus" gehört in gewissem Sinne dazu.) Was seinen „Falstaff" betrifft, so mag hier die unsres Wissens noch nicht aufgestellte Vermuthung Platz finden, daß es vielleicht nicht ganz zufällig sey, wenn der lustige dicke Ritter in allen Einzelheiten einen vollen Kontrast gegen den „Ritter von der traurigen Gestalt" bildet; und zwar nicht nur in der äußeren Erscheinung als diese feiste Fleischmasse gegen die dürre Trockenheit Don Quichote's gehalten, sondern auch in geistiger Beziehung: dieser ist ein biederer, durchaus redlicher, wenn auch verschrobener Idealist, der in einer Zeit, da das Ritterthum nicht mehr existirte, es in seiner ursprünglichen Wahrheit zu reproduciren unternahm; Falstaff ist, wenn wir die ihn verklärende humoristische Hülle von ihm abstreifen, noch innerhalb der Ritterzeit existirend, wenig mehr als ein materialistischer Lump, ein gewissenloser Schwindler, ein beutelschneidender Poltron, ein Schlemmer und Renommist — beide also Karikaturen des Ritterthums und doch den schreiendsten Gegensatz bildend. Wir überlassen es den Shakespearologen, die Frage, ob diesem kontrastirenden Parallelismus irgend eine historisch nachweisbare Intention des Dichters zu Grunde gelegen habe, zu entscheiden.

Aber auch neben den dramatischen Gestalten, zu denen sich der Shakespeare'sche Humor verkörpert, ist der Dichter un-

erschöpflich an ironischen Wendungen und Situationen. Man erinnere sich beispielsweise an die Ironie der Antworten bei der Episode der Kästchenräthsel (Kaufmann von Venedig), an die persifflirende Wiederholung der Worte Shylock's durch Gratiano, als Portia ihn auffordert, sein Pfund Fleisch zu nehmen, aber kein Blut zu vergießen: „Gelt, ein wahrer Daniel, nicht Jude?", an die schmerz- und zugleich hohnvolle Ironie, mit welcher Prinz Heinrich, als Poins auf seine Frage, was er wohl denken würde, wenn er im Hinblick auf die Krankheit seines Vaters weinte, antwortet: „Ich würde dich für den prinzlichsten Heuchler halten", erwiedert: „So würde Jedermann denken, und du bist ein gesegneter Knecht, daß du denkst, was Jedermann denkt. Keines Menschen Gedanken halten sich besser auf der großen Heerstraße als die deinen" u. s. f. — an die sentimentale Ironie, mit welcher Hamlet den Yorik'schen Schädel apostrophirt und an die bittere Ironie, womit er die schnelle Heirath seiner Mutter nach seines Vaters Tode erklärt: „Oekonomie, Oekonomie; die Reste des Leichenschmauses sollten die kalte Küche für die Hochzeittafel liefern!" u. s. f. Von besonders drastischer Wirkung ist die persifflirende Ironie, mit welcher (in König Johann) der übermüthige Bastard Faulconbridge den feigen und treulosen Herzog von Oestreich maltraitirt. Constanze wirft Letzterem seinen Wankelmuth vor:

. . . . . . Hast geschworen,
Ich solle deinen Sternen nur vertrauen; und jetzt
Trittst selber du zu meinen Feinden über?
Du trägst ein Löwenfell? Pfui, wirf es ab
Und häng' ein Kalbfell um die schnöden Glieder!
Oesterr.: Ha, spräch' ein Mann die Worte nur zu mir!
Bastard: Und häng' ein Kalbfell um die schnöden Glieder!
Oesterr.: Bei deinem Leben, Schurke, wag's zu sagen!
Bastard: Und häng' ein Kalbfell um die schnöden Glieder!

Mit diesem Refrain begleitet nun Faulconbridge jede weitere Aeußerung des Herzogs, bis er ihn endlich zum Schweigen bringt:

Oesterr.: Hör', König Philipp, auf den Cardinal —
Bastard: Und häng' ein Kalbfell um die schnöden Glieder!

Oesterr.: Gut, Schurk, ich stecke deinen Spott jetzt ein,
Weil ..
Bastard: .. Eure Hosen weit genug dazu. u. s. f.

Er macht auch nachher die praktische Anwendung von seiner Ironie, indem er in dem darauf folgenden Kampfe dem Herzog den Kopf abschlägt, aber ihn dann nicht mehr verhöhnt.

Der Ausdruck „Humor“ im Sinne dieser Form der Ironie ist englischen Ursprungs; Shakespeare fand ihn bereits vor, gab dem Worte aber selbst noch keine tiefere Bedeutung. (Man erinnere sich an die diesen Ausdruck selber persifflirende Anwendung, welche Korporal Nym und Pistol, dieser „brüllende Teufel aus der alten Komödie“, wie Shakespeare ihn selbst bezeichnet, davon machen.) Man bezeichnete anfänglich damit — auf Grund der damaligen physiologischen Erklärung, welche die Temperamentsanlage auf die flüssigen Elemente in der leiblichen Constitution zurückführte — die dadurch bestimmte Neigung zu einer, im englischen Charakter überhaupt liegenden krankhaften Launenhaftigkeit. Wenn Vischer es aber einen „glücklichen Zufall“ nennt, „der das Wort so befestigt hat“, weil es „an die geistige Flüssigkeit des Komischen, worin alles Feste sich auflöst, erinnere“, so vergißt er, daß gerade der Auflösung alles Festen gegenüber der Humor selber das feste Maaß bleibt, womit die Wandelbarkeit der flüssigen Wirklichkeit gemessen wird. Uebrigens hat das lateinische Wort (humor), welches Flüssigkeit bedeutet, den Accent auf der ersten Silbe; die Erklärung scheint also kaum genügend. Wie dem seyn mag: Shakespeare besitzt die Sache, d. h. den Inhalt dessen, was wir heute „Humor“ nennen, im tiefsten Sinne, während das Wort selbst erst durch Tiek und Schlegel, die eigentlichen Wiederentdecker dieses fast vergessenen Genius, zur Bezeichnung jenes Inhalts in Gebrauch kam.

Wir müssen hier die Betrachtung der ästhetischen Form der Ironie vorläufig abbrechen, um noch einen letzten Blick auf die Entwicklung der objektiven Form derselben in der Zeit nach Shakespeare zu werfen. Die Reformation und die Renaissance hatten gegenüber der durch den mittelalterlichen Katholicismus

zum System erhobenen Geisteskne chtung das ursprüngliche Princip der durch das Urchristenthum gesetzten Forderung der Befreiung des Geistes von Neuem, wenn auch in ungenügender, weil einseitiger Weise, aufgestellt und die bis dahin nur vereinzelte satirische Opposition gegen jenes System zu einer kompakten Macht erhoben. So tritt von jetzt ab eine Spaltung in dem Bewußtseyn der europäischen Kulturvölker ein, welche noch immer nicht überwunden ist. Im dreißigjährigen Kriege platzten zuerst die Gegensätze praktisch aufeinander, ohne daß der Kampf als Sieg der einen oder andern Seite entschieden wurde. Es trat nun eine Epoche der Ernüchternng, der Erschlaffung ein, welche schließlich — namentlich auf der katholischen Seite — zum Skepticismus, zur frivolen Indifferenz führte: die Zopfzeit, welche alle naturgemäßen Verhältnisse auf den Kopf stellte. Denn das Zopfthum und der „Perrückenstyl" will besagen, daß, wie durch den Zopf und die Perrücke das in natürlichem Lockenwurf schöne menschliche Haar in einen durch die Konventionalität der Mode geforderten Regelzwang gepreßt oder ganz verborgen wurde, so die gesammte — sowohl ästhetische wie ethische — Anschauung, von einer dem wahren Schönheits- und Sittengesetz völlig widersprechenden Willkür unterjocht wurde. Hätte diese Willkür nur das Gepräge einer zufälligen Modelaune gehabt, so wäre sie als Ausdruck der Verzweiflung an dem Fortschritt der ethischen wie ästhetischen Weltanschauung mehr des Bedauerns als der Verachtung werth gewesen; aber in diesem Wahnsinn war leider Methode. Hand in Hand mit dem tief entsittlichten Zustande des politischen und socialen Lebens, dessen Nichtswürdigkeit sich an den Höfen, namentlich an dem Frankreichs, koncentrirte und von diesen Centren sich allmälig nach der Peripherie ausbreitete, bis das Gift auch das gesunde Blut der Nationen zu zersetzen begann, ging auch die Verfälschung des gesunden ethischen und ästhetischen Gefühls. Wie man es als höchstes „Ideal" der Gartenkunst betrachtete, die malerisch-natürliche Unregelmäßigkeit in der schönen Gruppirung des Baumschlags zu architektonisch-langweiliger Symmetrie zuzustutzen, so daß ein

Strauch nicht mehr als solcher erscheinen durfte, sondern in die Gestalt eines Pilzes oder einer Pyramide oder gar eines beliebigen Thiers gezwängt wurde —, wie man in der Architektur die naturgemäße Bestimmung der geraden und gebogenen Linie absichtlich umkehrte, so daß, wie schon die gewundenen Säulen des Jesuitenstyls und die ganze Verkünstelung der edlen Renaissance in den Barockstyl beweisen, da, wo der Blick, dem architektonischen Gesetz der Schwere gemäß, Ruhe und Festigkeit verlangte, gerade die geschwungene, wo er Leichtigkeit und schwunghafte Bewegung forderte, die gerade Linie angewandt wurde: so waltete in allen Gebieten des Lebens die bewußte und darum frivole Umkehrung in's Unwahre und Unnatürliche ob. Da Natur und Kunst in gewissem Sinne Gegensätze bilden, so glaubte man das Ideal überall in dem möglichst Naturwidrigen zu finden: inhaltsvolle Naivetät wurde in Koketterie, edle Empfindsamkeit in gekünstelte Sentimentalität, die Harmlosigkeit des unbefangenen Naturmenschen in gleißnerische Idyllenhaftigkeit, echte Tragik in hohles Pathos, kurz alles Substanzielle in lügenhaften und leeren Schein verkehrt, in welchem nur die selbstgefällige Eitelkeit des frivolen Subjekts Bestand hatte. Daß neben dieser Heuchelei eines idealen Scheins einerseits die offen eingestandene Tendenz schamloser Frechheit und sittlicher Verkommenheit in dem Haschen nach Erregung gemeiner Sinnlichkeit sich breit machte, andrerseits eine speichelleckerische Kunst sich sogar — mit unbewußter Selbstironie — der edlen und keuschen Antike als sophistischen Vorwandes für eine lederne und frostige Allegorisirung des Absolutismus bediente, kann dann weiter nicht Wunder nehmen.

Fragt man aber nach dem letzten Grunde dieser tiefen Korruption, so ist zu sagen, daß auch hier der Mangel an Freiheit nach jeder Richtung hin es war, nämlich eben der Absolutismus der sich selbst vergötternden Selbstherrschaft, welcher jeden geistigen Aufschwung, jede Erhebung zur Wahrheit und jede Rückkehr zur Natur unmöglich machte. Aber der Geist kann solche Entwürdigung auf die Länge nicht ertragen; es giebt

überall eine Grenze, jenseits deren er, geknechtet und entwürdigt wie er ist, sich wieder auf sich und seine göttliche Bestimmung besinnt und so, durch Noth und Jammer gereinigt, seine Spannkraft wiederfindet, um, durch eine Bluttaufe entsündigt, die schmachvollen Fesseln der Lüge und Unfreiheit abzuwerfen. Auf dem politisch-socialen Gebiet geschah dies, nachdem — gerade wie vor der Reformation in den einzelnen satirischen Angriffen gegen die religiöse Geistesknechtung — schon manche Vorläufer den nahenden Umschwung verkündet (wie die Encyklopädisten, Rousseau, Voltaire u. s. f.), in der französischen Revolution, die wie ein weltgeschichtlicher Orkan über die entsittlichte Menschheit daher raste und schrecklich freie Bahn für die Selbsterhebung des zur Freiheit wiedergeborenen Geistes schuf; auf dem wissenschaftlichen Gebiet war es die Kantische Philosophie, auf dem künstlerischen die Winckelmann-Lessing'sche Kritik, eine nicht minder tief eingreifende, wenn auch ungewaltsame Revolution, welche der Verzerrung und Lügenhaftigkeit des Kunstgeschmacks ein Ende machte. Und als der Blitz dieses regenerirenden Gedankens in die verdumpfte und gewitterschwüle Atmosphäre einschlug und ein grelles Licht in das zur Selbstparodie der idealen Bestimmung des Geistes verkehrte Bewußtseyn des 18ten Jahrhunderts warf, da eröffnete sich, wie mit einem Schlage, eine freie, klare Aussicht, und aus dem neubefruchteten Boden des geistigen Lebens sproßten plötzlich in überquellender Kraft eine Reihe wundervoller Gewächse empor, der dichte Wald unsrer großen nationalen Dichter.

Es wäre eine leichte Mühe, die weitere Entwicklung der Ironie in dem geschichtlichen Fortgange bis auf unsere Zeit nachzuweisen; wir können aber darauf um so mehr verzichten, als dieselbe bereits so nahe in die Gegenwart hineinreicht, daß sie Jedem, der mit der neueren Geschichte einigermaaßen bekannt ist, ohne Weiteres vor Augen stehen wird. Als das Gesetz dieser ironischen Bewegung überhaupt erkennt man aber nach der negativen Seite hin jenes Widerstandsprincip der Wirklichkeit gegen den idealen Fortschritt, das man als „Reaction" bezeichnet.

Dieses Wort enthält selber schon etwas Ironisches: „Action“ ist Bewegung, also Thätigkeit, Entwicklung, Fortschritt; die Vorsilbe re (zurück) drückt aber das Gegentheil, eine Umwendung der Action, d. h. eine Negation der Entwicklung aus; es liegt darin ein ironischer Widerspruch, etwa wie in dem Berliner Volkswitz, der die beiden Pferdebändiger vor dem königlichen Schlosse, ein Geschenk des russischen Kaisers, als Symbole des „fortschreitenden Rückschritts“ und des „rückschreitenden Fortschritts“ ironisirt. Nach diesem Reactionsgesetz folgte auf die französische Revolution, als Ironie gegen das von derselben aufgestellte ideale Princip, das Konsulat und das Kaiserreich, das selber — als Ironie gegen das Ideal einer europäischen Gesammtmonarchie — auf dem unfruchtbaren Felsen St. Helenas endete; auf das Kaiserreich die Restauration, auf diese wieder die Revolution von 1830, auf diese das intriguante konstitutionelle Volkskönigthum Louis Philipp's, der schließlich doch auch mit seinem Regenschirm auf die Wanderschaft gehen mußte; auf diese die Präsidentschaft Louis Napoleon's, welche in die Heuchelei des Volkskaisers ausmündete, bis auch er sein Helena auf Chislehurst fand u. s. f. Die französische Gloire fand ihre ironische Widerlegung bei Sedan, wie früher die Eitelkeit und Frivolität des militairischen Epigonenthums Friedrich's II. bei Jena; auf Jena folgte zwar damals die ideale Erhebung des Volksbewußtseyns in den Freiheitskriegen, aber dieser Enthusiasmus sammt den Hoffnungen, die sich auf die der Noth entpreßten Zusagen einer freisinnigen Verfassung basirten, wurde später wieder durch die Karlsbader Beschlüsse und die polizeiliche Maaßregelung der demagogischen Umtriebe ironisirt, bis denn — trotz Reaction und Ironie der Geschichte — doch schließlich in neuster Zeit ein großer Schritt vorwärts gemacht wurde. Diese mäandrische Zickzacklinie der geschichtlichen Bewegung, dieser Wechsel von fünf Schritt vorwärts und vier und einen halben rückwärts, bietet dem Humoristen das seltsamste Schauspiel von halb tragischer, halb komischer Wirkung.

Wenden wir uns von diesem Drama der weltgeschichtlichen

Ironie ab, um nunmehr ausschließlich die Betrachtung der subjectiven Form der Ironie zu Ende zu führen, von welcher wir noch einige wesentlich neue Gestaltungen in's Auge zu fassen haben. Sie stammen sämmtlich aus dem schon erwähnten, durchaus modernen Element des Sentimentalen, als dieser empfindungsvollen Stimmung des in sich selbst reflektirten Subjekts; einem Element, welches als der eigentliche innere Kern des Romanticismus zu begreifen ist, der als Reaction gegen den frivolen Skepticismus des 18ten Jahrhunderts sich im engsten Anschluß an die Fortbildung der zeitgenössischen Philosophie (Kant-Fichte-Schelling-Hegel) entwickelte. Die Erscheinung der romantischen Ironie ist eine so hoch interessante und durch ihren Einfluß auf die Bildung des modernen Bewußtseyns so bedeutungsvolle, daß wir sie ihrem Ursprung und Wesen nach etwas näher in's Auge fassen müssen.

Die erste bedeutende Form der romantischen Ironie erscheint durch Jean Paul als den Vertreter des sentimentalen Humors repräsentirt. Jean Paul erhielt eine starke Anregung von Hippel, der seinerseits wieder durch die Lectüre Sterne's in seiner Richtung als Humorist beeinflußt war. Von Hippel, den man den modernen Abraham a Santa Clara nennen könnte, hat er auch die oft an's Barocke streifende manierirte Gesuchtheit der Sprache angenommen, obgleich er im Inhalt eine ungleich größere Tiefe, namentlich nach Seite der Gemüthsinnigkeit und der dichterischen Empfindung besitzt. Aber diese Gemüthsinnigkeit kennzeichnet sich, da sie nicht mehr unbefangen und naiv ist, sondern, weil mit der Reflexion in sich behaftet, sentimental erscheint, zugleich dadurch, daß sie sich ihrer bewußt ist. Jean Paul ist nicht blos humoristisch, sondern er will es auch seyn, er macht gewissermaaßen ein Metier daraus. Es ist daher erklärlich, daß er das Bedürfniß fühlte, dies sein Gebiet sogar wissenschaftlich zu ergründen, und so hat er denn in seiner „Vorschule der Aesthetik" eine Paraphrase des Humors und der mit ihm verwandten Formen der Ironie gegeben, welche uns die Mühe erleichtert, den specifischen Charakter seines Humors zu

schildern. Er definirt ihn, im Gegensatz zu dem blos Komischen, als „ein auf das Unendliche angewandtes Endliches", was eigentlich umgekehrt werden müßte, da die Unendlichkeit, nämlich das Bewußtseyn der Idee, vielmehr im Subjekt liegt, welches mit diesem Maaße das Endliche, die wirkliche Welt und die aus ihrer Endlichkeit entspringenden Widersprüche mißt. An einer andern Stelle sagt er daher auch, im Widerspruch mit sich, ganz richtig, der Humor „vernichte nicht das Einzelne, sondern das Endliche durch den Kontrast mit der Idee", und nennt ihn deshalb „das umgekehrte Erhabne" (als Erscheinung der Idee im Kontrast gegen die Endlichkeit des Subjekts). „Er erniedrigt das Große" — setzt er hinzu — „aber, ungleich der Parodie, um ihm das Kleine, und erhöht das Kleine, aber, ungleich der Ironie, um ihm das Große an die Seite zu setzen und so beide zu vernichten, weil vor der Unendlichkeit alles Gleich ist und Nichts". Später vergleicht er den Humor mit dem „Vogel Merops, welcher zwar dem Himmel den Schwanz zukehrt, aber doch in dieser Richtung in den Himmel auffliegt. Dieser Gaukler trinkt, auf dem Kopfe tanzend, den Nektar hinaufwärts".... „So entsteht jenes Lachen, worin noch ein Schmerz und eine Größe ist." Dies mag genügen, um zu zeigen, daß jene Gebrochenheit des romantischen Subjekts, die aus dem Gefühl des Widerspruchs zwischen der unendlichen Idee und der endlichen Welt entspringt, sich bei Jean Paul als absolutes Erfülltseyn mit dem substanziellen Gehalt der Idee erweist und daher auch in dem Ausdruck derselben, als humoristische Weltanschauung, durchaus positiv und energisch erscheint.

Hiezu steht nun die ihrer Zeit hochberühmte „Ironie" Schlegel's in einem eigenthümlichen Gegensatz. Auf den Zusammenhang der Schlegel'schen Romantik mit dem subjektiven Idealismus Fichte's, als dessen negative Konsequenz sie erscheint, können wir hier nur andeutungsweise eingehen, obschon sie darin ihre tiefere Begründung findet. Der subjektive Kriticismus Kant's verdichtete sich in Jean Paul — sowie nach andrer Seite hin in Wilhelm von Humboldt und Schiller — zu einer

zwar ebenfalls prägnant subjektiven und selbstbewußten, aber doch selbstsuchtslosen Originalität des Anschauens; der subjektive Idealismus Fichte's, d. h. das Princip des absoluten Ichthums, spitzt sich dagegen in Schlegel zu einer Selbstbewußtheit zu, in welcher das Moment des Allgemein-Menschlichen aus dem Ichthum eliminirt und an Stelle desselben die Zufälligkeit partikularer Ichheit, d. h. des geistigen Egoismus, gesetzt wurde. Bei Fichte ist es nicht dies oder jenes Selbstbewußtseyn, sondern das Selbstbewußtseyn, als diese Kraft des Geistes überhaupt, worin sein Princip wurzelt: es ist die im Menschen sich wissende Idee, was er als das Absolute setzt; bei Schlegel, in welchem das geistvolle Subjekt als einzelne Existenz mit dem Anspruch auf absolute Bedeutung und Allgemeingültigkeit auftritt, ist es lediglich der die Idee wissende Mensch, der nun als absoluter Maaßstab gilt. Auch das Einzelste und Willkürlichste, was der Mensch und namentlich der „Schlegel" genannte Mensch weiß, ist nunmehr absolut berechtigt. Es handelt sich nun weiter nur noch darum, diese absolute Berechtigung des Subjekts durch den Nachweis der ihr gegenüberstehenden Bornirtheit zu bestätigen. Es ist deshalb die fortwährende Bemühung Schlegel's, überall in der Gegenwart Beschränktheit, Verkehrtheit und Unfähigkeit zu entdecken. Ein wirksames Mittel dazu ist die Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit; denn diese ist unschädlich, man kann sie ohne Schaden idealisiren, weil man darüber hinaus ist. So muß sich denn nicht nur die Antike, sondern auch die Weisheit der Inder und das katholische Mittelalter dazu gebrauchen lassen, nach Befinden den idealen Maaßstab für die Nichtswürdigkeit der zeitgenossischen Bestrebungen abzugeben. Dies ist die inhaltliche Seite der Schlegel'schen Romantik; die andere, formale, gewährt die direkte Kritik, die nothwendiger Weise negativ ist: sie verwendet das Epigramm statt der ernsthaften Prüfung, die schonungslose Satire statt der Erörterung der Principien, die Persifflage statt der ruhigen Widerlegung. Da jedoch das auf sein Besserwissen eitle Subjekt nicht durch Leidenschaftlichkeit sich kompromittiren darf, weil es sich sonst als

innerlich interessirt verrathen würde, so nimmt die Kritik die Miene scheinbarer Kälte an, unter welcher sich der Hochmuth verstecken kann, d. h. die Kritik wird ironisch.

Wir haben in der obigen Charakteristik zunächst Friedrich Schlegel, als den geistvolleren Vertreter der romantischen Ironie, im Auge gehabt; doch dürfen wir seinen Bruder Wilhelm nicht ganz unberücksichtigt lassen. Um eine Vorstellung von dessen Weise des Ironisirens zu geben, wollen wir eine Stelle aus seiner Kritik der Berliner Kunstausstellung vom Jahre 1802 citiren, die von Anfang bis zu Ende satirisch gehalten ist. Er ist nämlich der Ansicht, die ganze Ausstellung sey so miserabel, daß man, um überhaupt einen Grund dafür zu finden, zu Hypothesen seine Zuflucht nehmen müsse. „Eine solche" — fährt er fort — „wäre z. B., daß die Akademie nach ihrer Weisheit eine scherzhafte Prüfung des öffentlichen Geschmacks habe anstellen wollen, wie schlecht ein Kunstwerk wohl seyn dürfte, ehe das Publikum es merkt. Da wäre es denn sehr lobenswürdig, daß selbst Vorsteher und Lehrer zu dieser ergötzlichen Unterhaltung die Hände geboten haben" u. s. f. Man könne aber noch eine zweite Hypothese zu Hülfe nehmen, die auf dem Grundsatz der Toleranz beruhe, daß „allen Künstlern von Profession erlaubt seyn solle, so schlecht zu malen wie sie wollen, ohne daß sie deshalb aufhören, für rechtschaffne und wackre Leute zu gelten... Und um dies zu veranschaulichen, haben sich nicht wenige von den Professoren, Lehrern und Mitgliedern der Akademie geopfert. Es ist, als ob sie damit ihren talentlosen und auf jede Art untauglichen Schülern zuriefen: Laßt den Muth nicht sinken! Seht, so arbeiten wir und sind dennoch geschätzte und nützliche Bürger des Staats und sind dennoch zu Ehren und Würden gelangt!" — Und was stellt er an die Spitze dieser Muster der Mittelmäßigkeit? Die Arbeiten des Meisters der herrlichen Zietenstatue, Gottfried von Schadow! Wir wären begierig, was heute die Künstler über solche Art zu kritisiren sagen würden. Kehren wir jetzt zu seinem Bruder Friedrich zurück, der denn doch viel tiefer und umfassender ist.

Bei ihm gewinnt die Ironie noch eine andere Form, welche mit dem im Romantischen liegenden Element des Sentimentalen verknüpft ist. Diese Ironie reagirt nämlich, von Außen in sich zurückkehrend, gegen das Subjekt selbst, das sich nun, da sie sich auf keinen substanziellen Inhalt stützt, selber leer und verlassen fühlt. Diese Leere erzeugt das Verlangen nach Erfülltseyn, das aber bei der inhaltslosen Sehnsucht stehen bleibt, die unbestimmt, weil ziellos, in's wesenlos Unendliche sich ausbreitet, ohne auf etwas Konkretes zu treffen. Hieraus entsteht jene romantische Schwärmerei in's Blaue und, in Ermangelung von Besserem, einerseits in's symbolisch ausstaffirte Sinnliche (Lucinde), andrerseits in's phantastisch Uebersinnliche hinein. Statt des Geistes sieht so das romantische Subjekt Geister, es wird gespenstersüchtig, mystisch, wunder- und mondsüchtig; nach der Seite der Kunst erscheint das Poetische daher in der Form des Phantastischen, das Schöne in der des Interessanten, das Erhabene in der des Gespreizten, und nur das Lächerliche behält sein wahres Wesen, aber — sofern es nur negativen Inhalt hat — nicht in der Form substanzieller Komik, sondern in der des vernichtenden Witzes und verachtender Ironie. Jene Seite der romantischen Ironie, die vorhin als die Sehnsucht nach dem Wunderbaren und Gespensterhaften bezeichnet wurde, ist dann von Hoffmann und weiter, im specifisch romantischen Sinne, von Brentano, Arnim u. A., sowie von der altdüsseldorfer Malerschule künstlerisch verwerthet worden.

Die verschiedenen Formen der Ironie bei unsern großen Klassikern aufzusuchen, würde uns zu weit führen: Herder, Wieland, selbst Schiller (z. B. in den Xenien) gaben ihren poetischen Gedanken häufig eine ironische Wendung, bis Goethe sie in ihrer reinen Negativität als Feind alles Idealen in seinem „Mephisto" verkörperte. Der Teufel, ein Produkt der mittelalterlichen Phantasie, als Symbol der aus der Abreißung des Diesseits vom Jenseits nothwendig entspringenden Sehnsucht nach einer Versöhnung, die aber als Verführung zum Bösen vorgestellt wurde, erhält bei Goethe einerseits die tiefere Bedeutung der ab-

soluten Ironie gegen alle Idealität menschlichen Strebens als eines vergeblichen und resultatlosen Ringens nach Wahrheit, andrerseits aber auch den echt philosophischen Sinn, daß das Negative für die Entwicklung des geistigen Lebens überhaupt ein nothwendiges Moment ist; es ist, wie Gott selbst anerkennt,

.... ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Hierin liegt zugleich für die humoristische Weltanschauung ein versöhnendes Element. Wenn freilich Gott bei Gelegenheit seines Zwiegesprächs mit dem Teufel bemerkt, daß „von allen Geistern, die verneinen, ihm der Schalk am wenigsten zur Last sey", so kann dies von dem absoluten Standpunkt idealer Sichselbstgleichheit wohl begreiflich erscheinen, für das in dem tiefen Zwiespalt des Geistes mit der Natur sich abarbeitende Menschendaseyn erhält aber diese Schalkheit den tragischen Beigeschmack einer den Kampf selbst behohnlächelnden Bosheit. So repräsentirt der Teufel, als Vater der Lüge, die ironische Trinität des Häßlichen gegen das Schöne, des Bösen gegen das Gute, des Falschen gegen die Wahrheit: die absolute Negativität.

In ähnlichem Verhältniß, wie Jean Paul zu Kant und Schlegel zu Fichte, so steht nun — eine weitere Form — die Ironie Solger's zum Mysticismus Schelling's; und wie Schlegel aus dem tief ethischen Grunde des selbstsuchtslosen Fichte'schen Subjektivismus heraus zu der Konsequenz einer fast frivolen Selbstvergötterung des geistreichen Subjekts gelangte, so erhebt sich Solger aus dem mystischen Grunde des objektiven Idealismus Schelling's zu einer, auch einen Gegensatz zu der negativen Ironie Schlegel's bildenden, tragischen Weltanschauung. Er hat deshalb — besonders drückt sich dies in seinem „Erwin" aus — in dem Bewußtseyn der tieferen Fassung des Begriffs, die Tendenz, solche Ausdrücke, wie „Witz", „Betrachtung", „Ironie" in einer Bedeutung zu nehmen, die von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ganz abweichend ist, und meint, daß, was man bisher darunter verstanden habe, sey nur „Scheinwitz" und „Scheinironie", die nichts werth seyen. Um es kurz zu

sagen, so ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß Solger — auch dies ist ein Gegensatz gegen Schlegel — die Ironie durchaus nicht praktisch übt, indem er nichts weniger als ironisch ist, sondern nur als Aesthetiker ihren Begriff zu bestimmen sucht. Er sieht sie darin, daß „das Schöne durch seinen inneren Widerspruch", der aus der unlösbaren Verbindung mit dem Wirklichen, als Gemeinem, stammt, „mit der ganzen übrigen Erscheinung vor Gott" (d. h. vor der absoluten Idee) „in Nichtigkeit versinkt... Diese Nichtigkeit der Idee, als das wahrhafte Loos des Schönen auf der Erde, ist aber zugleich mit einem höheren Zustande der Verewigung verbunden ... und dadurch entsteht die überschwengliche Seligkeit, die mit der Wehmuth und durch sie bei solchem Anblick durch unsre Seele strömt." Abgesehen von der mystisch-theosophischen Form dieser Vorstellung wird in dem Satze also im Grunde doch nur die Ironie als diese Erhebung der schönen Erscheinung, die aber zugleich Vernichtung ihrer Realität ist, in die Jenseitigkeit des Ideals ausgesprochen; ein Widerspruch, der sich für Solger in der künstlerischen Phantasie auflöst: „die menschliche Schöpfung als Nachschöpfung Gottes ist die Kunst." Mit diesen Worten schließt er diese Erörterung, die also ganz mit dem Resultat der Schelling'schen Theorie, gegen die er sich äußerlich oppositionell verhält, übereinstimmt.

Endlich haben wir noch eine Form der Ironie namhaft zu machen, welche sich — wiederum als Gegensatz gegen Solger, wie die des letzteren gegen Schlegel — an den absoluten Idealismus Hegel's, als negative Konsequenz seiner Dialektik, anschließt: die Ironie H. Heine's und der Weltschmerz des jungen Deutschland überhaupt. Denn indem Hegel als das allgemeine Gesetz aller Lebensentwicklung das im Begriff des Prozesses selbst liegende Princip des Widerspruchs aufstellte, hatte er zugleich damit die Definition der weltgeschichtlichen Ironie gegeben. Das Räthsel des fortdauernden Ueberspringens jeder Gestaltungsform der Idee in ihr Gegentheil war damit gelöst, aber auch das Vertrauen an ein in diesem ewigen Wechsel

bleibendes Substanzielles vernichtet. — In Heine sehen wir daher den Selbstvernichtungsprozeß der Romantik sich vollziehen. Einzelne Symptome davon haben sich bereits früher gezeigt; geht man bis zu ihrer ersten Quelle zurück, so erkennt man, daß schon im Goethe'schen Faust der Anstoß dazu gegeben ist: es ist das vielfach gemißbrauchte und schließlich lächerlich gemachte Wort „Zerrissenheit", welches Aufschluß über diese Verbindung giebt. Aber in Goethe selbst wird sie, weil er über ihr steht, durch freie Objektivirung (Faust) projicirt und ästhetisch bewältigt; in Byron's („Manfred") dagegen findet solche Befreiung des ästhetischen Subjekts nicht statt; hier wird sie nicht zum ästhetischen Objekt herab- und hinausgesetzt, sondern es ist der Dichter selbst, welcher sich als zerrissenes Subjekt in seinem Werke abspiegelt. Zugleich aber löst er sich durch dasselbe doch auch wieder von sich los und entleert sich zur ironischen Indifferenz: das ästhetische Subjekt, als Träger des Weltschmerzes, wird blasirt. Dies ist auch der Charakter der Heine'schen Ironie. Im tiefsten Grunde entschieden sentimental veranlagt, aber von krankhaft nervöser Feinfühligkeit für jeden Schein eines Verdachtes, als ob er darin als Individuum aufgehe, stürzt er sich — sicher in dem vorgefaßten Beschluß der schließlichen Zerstörung — in den vollen Strom romantischer Empfindung, um sie dann mit einem Knalleffekt in's Gegentheil umschlagen zu lassen. Diese Selbstzerfleischung des sentimentalen Subjekts, worin der Genuß den tiefsten Schmerz und der Schmerz den eigentlichen Genuß zum Inhalt hat, führt aber nothwendig entweder zum Selbstmord, als der einzig möglichen ethischen Lösung des Zwiespalts, oder zur eitlen Selbstbespiegelung, d. h. zur Frivolität, neben welcher, in verhältnißmäßig besonnenen Stunden, ein gewisser Galgenhumor nebenherläuft. In diesem Selbstvernichtungsprozeß, der als Selbstironisirung des romantischen Subjekts erscheint, hat denn die Ironie der Romantik und diese überhaupt, nachdem sie alle Stufen ihrer Entwicklung durchlaufen, ihr Ende erreicht. Der Weltschmerz des Pessimismus beruht daher auf einer andern Grundlage, nämlich auf der philosophi-

schen Erkenntniß der Gründe, aus denen das Elend des Daseyns als nothwendig sich entwickelt, und wenn der moderne Pessimist hin und wieder — namentlich in den poetischen Verwerthungen seines Princips — den Ton der Ironie anschlägt, wie bei Hieronymus Lorm, so ist er doch weit von der Eitelkeit entfernt, sich in dieser Form zu einer subjektiven Erhabenheit aufzuspreizen, geschweige denn eine gesinnungslose und inhaltsleere Frivolität zu affektiren. — Mit diesen — wie wir bekennen — sehr aphoristischen Andeutungen über die Entwicklung der Ironie in der modernen Welt müssen wir diese Betrachtung abschließen, um noch nachtragweise einen raschen Ueberblick über einige Formen der Ironie in den verschiedenen Künsten zu werfen.

5. Die Ironie in der Kunst.

Auch hier müssen wir uns, aus räumlichen Gründen, auf wenige Andeutungen beschränken, die aber dem denkenden Leser genügen dürften, um, wenn er sich für die Frage selbst interessirt, einen Anhaltpunkt für weitere selbstständige Forschung darzubieten, die ihm — wie wir versprechen zu können glauben — einen großen Reichthum an Belägen liefern werden.

Was zunächst die Architektur, als die erste, ideenärmste und abstrakteste in der Reihe der sogenannten bildenden, d. h. auf die räumliche Anschauung bezogenen Künste betrifft, so müssen sogleich diejenigen Gestaltungen ausgeschlossen werden, welche, wie die grotesken Formen der orientalischen Baukunst, eine unbewußte und ungewollte Karikirung der Schönheitsgesetze darbieten. In dieselbe Kategorie gehören die aus der Denaturirung des ästhetischen Gefühls und der Entartung des Geschmacks hervorgegangenen widerspruchsvollen Formen des Barock- und Rokokostyls: sie ironisiren sich als Kunstgebilde selber, ohne es zu wissen. Dagegen finden wir gerade in derjenigen Baukunst, welche als die architektonische Verkörperung des mittelalterlichen Ideals zu betrachten ist, in der gothischen nämlich, Spuren einer ästhetischen Ironie, die offenbar aus demselben Bedürfniß einer Ver-

söhnung mit dem gemeinen Diesseits hervorgegangen sind, wie die Narren- und Fastnachtsspiele und die Travestien der Passionsgeschichte: wir meinen jene Häßlichkeitsbildungen, die zum Theil als ornamentale Verkleidungen der gemeinen Zwecke des Baues dienen, wie die als Fratzen und Drachen gebildeten Dachtraufen- und Wasserspeier, theils aber auch, wie gewisse Taufsteinträger, Säulenknäufe u. s. f., sowie sonstige Ornamente, einem rein humoristischen Drange entsprungen zu seyn scheinen. Aber der künstlerische Takt der alten Baumeister hat stets dafür Sorge getragen, diesen karikaturartigen Bildungen einen Platz anzuweisen, wo sie mit dem erhabenen Zweck des Bauwerks nicht offen in Widerspruch traten, sondern gleichsam nur verstohlen mit schalkhafter Ironie gegen die Heiligkeit des Ganzen hervorlugen.

Etwas ganz andres ist es mit jener Form der architektonischen Ironie, welche als Ruine die Vergänglichkeit dieser Kunst überhaupt und mit ihr die des konkreten Lebenskreises, welcher von ihr eingeschlossen wurde, ironisirt. Die Wehmuth, welche der Anblick einer Ruine weckt, namentlich wenn die Reste noch eine Vorstellung von der ehemaligen Größe und Schönheit des Baues gewähren, hat ihren Grund darin, daß das Werk der Naturmacht anheimgefallen ist, deren unerschöpfliche Lebenskraft, wie sie sich nicht blos in der Zerstörung selbst, sondern auch in der Ueberwucherung mit Vegetation offenbart, mit tragisch-ironischer Wirkung gegen die zeitliche Endlichkeit des Menschenwerks an die Empfindung anklingt. Die Schönheit der Ruine ist deshalb auch gar keine architektonische mehr, sondern ist eine malerische geworden.

Die Plastik, als diese im eminenten Sinne ideale Kunst, gewährt der Ironie, wenn wir auch hier von den in ihr aus der Volksanschauung hervorgegangenen Gestalten, wie der antiken Satyrn, Silenen u. s. f. absehen, ebenfalls nur wenig Spielraum. Außer den meist der poetischen Erfindung angehörigen, d. h. aus den Dichterwerken geschöpften Darstellungen tragischen Inhalts, wie der „Laokoon", die „Niobidengruppe" und

ähnliche, kann nur das dem idealen Wesen der Plastik kaum noch homogene Gebiet der Karikatur und des komischen Genres überhaupt in Betracht kommen, dem gegenüber man aber immer die Empfindung einer ästhetischen Entwürdigung der Kunst mit in Kauf nehmen muß. — Noch stärker und geradezu abstoßend wirken gewisse Bildungen, die wir nur deshalb hier bei der Plastik erwähnen, weil sich sonst kein Platz für sie findet: wir meinen die Produkte der Wachsfiguren-Kabinette und die Automaten. Indem sie der reinen plastischen Form nicht nur durch die Naturfärbung die Wirkungskraft der Materie hinzufügen, sondern ihr auch durch reale Bekleidung, natürliche Haare u. s. f., ja sogar durch wirkliche Bewegung den Schein eines wirklichen Lebens verleihen, so geht die in ihnen sich ausdrückende Ironie gegen den edeln künstlerischen Schein in den Eindruck des Gespenstigen über, wodurch die Wirkung als ästhetische sich überhaupt aufhebt.

Bedeutend reicher dagegen ist das Feld, welches die Ironie in der Malerei einnimmt. Wir haben oben bereits das Beispiel der „Trauernden Lohgerber" von Ad. Schrödter angeführt, und so giebt es noch zahlreiche andere, deren Motive zum Theil auch der Poesie entnommen sind, wie die Scenen aus „Don Quichote" von demselben Künstler, die aus der „Jobsiade" von Hasenklever u. a. m. Hier hat die Ironie den Charakter des Komisch-Satirischen. Eigenthümlich ist der Malerei oder Zeichnung das dankbare Gebiet der Karikatur, welche nicht blos in dem niederen Sinne einer Potenzirung des Charakteristischen in's Häßliche zu fassen ist, sondern auch in dem höheren einer gedankenvollen Uebertragung von Formen einer Lebenssphäre in eine andere. Zu dieser Gattung, welche einen wesentlich allegorischen Charakter besitzt, gehört vor Allem die Thierfabel — wir erinnern beispielsweise an die meisterhaften und echt ironischen Illustrationen Kaulbach's zum „Reineke Fuchs" —; allegorisch ist solche ironische Metamorphose, weil sich unter der Thiermaske eine satirische Schilderung des entsprechenden menschlichen Handelns und Denkens versteckt. Aber diese Ironisirung

ist nicht blos auf das Thierreich beschränkt; Grandville hat, neben seinem „Reich der Marionetten“ und „Eine andere Welt von Plinius dem Jüngsten“, durch seine „Belebten Blumen“ gezeigt, welche Fülle an geistvollen Beziehungen die poetische Karikirung der Pflanzenwelt zu liefern vermag. Neben Grandville ist vorzugsweise Gavarni zu nennen, der in seinen Karikaturen indeß mehr auf die ironische Witzpointe als auf den substanziell-humoristischen Gehalt Werth legt. Schon die Wahl seiner Motive weist darauf hin: es sind Scenen aus dem niederen Volksleben, Grisetten, die Tollheiten der Maskenbälle, das Raffinement der demoralisirten modernen Gesellschaft, umkleidet von eleganter Blasirtheit und frivoler Liebenswürdigkeit, die er mit scharfer Charakteristik persifflirt. Endlich sind auch die Darstellungen der zahlreichen Witzblätter hieherzurechnen, deren Ironie sich meist mit einer politischen Tendenz verbindet.

Die andere, den bildenden Künsten gegenüberstehende Reihe der Künste bildet einen Parallelismus zu jener: die Musik zur Architektur (wir erinnern an das Schlegel'sche Wort, daß die Architektur gefrorne Musik sey), die Mimik zur Plastik als bewegte Gestaltung, die Poesie zur Malerei, und selbst in dieser letzteren kann man die Unterarten noch in Parallele stellen: die Lyrik zur Landschaftsmalerei, das Epos zum Genre, das Drama zur Historienmalerei. Was die Musik, diese in rhythmischen Wohlklang verwandelte Bewegung der empfindenden Seele betrifft, so findet auch hier die Ironie nur wenig Boden, weil ihrem Ideal strenggenommen das Substrat der Wirklichkeit fehlt, um dagegen einen faßbaren Widerspruch zu bilden. Sie hat also diesen Widerspruch in sich selbst aufzusuchen. Ein solches ironisches Element ist z. B. der Begriff der unaufgelösten Dissonanz, ferner der Wechsel des Tempos, den Uebergang von Dur in Moll und umgekehrt, der Gegensatz in den einzelnen Theilen der Symphonie, vom Adagio zum Scherzo und Aehnliches. Aber auch bestimmte ironische Intentionen in der schildernden Musik lassen sich nachweisen; wir erinnern an den prächtigen „Janitscharen-Marsch“ in den „Ruinen von Athen“ von Bee-

thoven, an den „Skythentanz" in Gluck's „Iphigenie", ja selbst an die Schlußpassage in der Arie Samiel's im „Freischütz". Daß die Musik völlig zur frivolen Parodie herabsinken könne, dies Kunststück fertig zu bringen, war der neusten Zeit vorbehalten: der „Orpheus" und die anderen Operetten Offenbach's haben davon den Beweis geliefert. Um indeß nicht ungerecht zu seyn, wollen wir gern zugestehen, daß Offenbach zuweilen auch in echterer und durch keinen Beigeschmack wüster Frivolität verunreinigter Form über die musikalische Ironie gebietet. Ein Beispiel davon ist das in seiner Art klassische Hirtenlied im „Orpheus", zum Theil auch die an die Bänkelsängermanier erinnernde Arie des „Prinzen von Arkadien". — Aber auch im Bereich der Volksmelodie finden wir vielfach ironische Anklänge. Die Komik des Bänkelsängerliedes besteht in dem Widerspruch der parodirenden Knittelverse mit der Melodie, indem Raubscenen und „Moritthaten" in lustigem, Schnurren und heitere Lieder in traurigem Rhythmus zum Ausdruck kommen — man erinnere sich z. B. an die drastische Komik des melodischen Pathos in „Als Noah aus dem Kasten war". Zuweilen wird auch die poetische Ironie als Travestirung zur Verstärkung des Eindrucks mit hinzugenommen; so z. B. in der poetisch-musikalischen Travestie der Schiller'schen Ballade „Der Ritter Toggenburg", namentlich der Schluß:

> Und so saß er eine Leiche, eine Leiche,
> Eines Morgens da, Juchhe!
> Eines Morgens da. u. s. f.

Auch die Monotonie gewisser Balladen wird nicht nur durch tautologische Wiederholung, sondern auch durch musikalischen Rhythmus parodirt, z. B. die bekannte Ballade, welche sich auf den bloßen Refrain von

> Eduard und Kunigunde,
> Kunigunde, Eduard!

beschränkt. Diese Beispiele könnten noch vielfach vermehrt werden.

Die Mimik und namentlich der charaktervolle Tanz, wie er als plastisch wechselnder Ausdruck der inneren Seelenbewegung

in den Nationaltänzen erscheint, gebietet ebenfalls über zahlreiche ironische Motive, besonders in komischer Form. Die alte Pantomime selbst, ihrer Natur nach wesentlich auf Improvisation beruhend, wendet die Satire in allen Nüancen an. Die heutige Ballettänzerei ist freilich selber eine traurige Parodirung des im Tanze liegenden bedeutungsvollen Rhythmus. Auch gewisse Productionen der Akrobatik und Gymnastik gehören hieher, z. B. die Groteskreiter im Cirkus, die, unter dem Schein, als wollten sie Reitunterricht nehmen, sich absichtlich ungeschickt und ängstlich stellen, bis sie schließlich die gewagtesten Kunststücke produciren, und ähnliche Erscheinungen.

Was endlich die Poesie betrifft, so ist diese bereits in unsrer Betrachtung der literarischen Ironie mit einbegriffen. Sie bietet selbstverständlich das weiteste und reichste Feld für alle Formen derselben dar, von dem gewöhnlichen Wortwitz bis zum tragischen Humor hinauf. Nur eine Bemerkung mag hier noch Platz finden, nämlich über den Gegensatz der komischen und der tragischen Ironie. Wird die Ironie ganz allgemein als der unendliche Widerspruch zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit gefaßt, so kommt es für den obigen Unterschied nur darauf an, auf welches der beiden gegensätzlichen Momente der Accent der ästhetischen Wirkung gelegt wird. Im Komischen ist es die Endlichkeit des die Wirklichkeit vertretenden Subjekts, welche im Widerstande gegen die Unendlichkeit der Idee als Bornirtheit bloßgestellt und in dem Lachen darüber vernichtet wird, mag diese Endlichkeit in der harmloseren Form der prätensiösen Dummheit, oder in der ethisch zugeschärften der intriguirenden Bosheit, oder der scheinheiligen Sinnlichkeit auftreten. Im Tragischen ist es ebenfalls die Endlichkeit des Subjekts, aber nicht als Vertreter der Wirklichkeit, sondern als der der Idee selbst im Kampfe mit der Wirklichkeit, woran es untergeht. Denn das geschichtliche Daseyn hat einerseits die Beschränktheit an sich, daß es sich erhalten und, im Widerspruch mit dem Gesetz der Entwicklung, die gewordene Form des Lebens bewahren will: gegen diesen Stabilismus tritt nun der Held, als Re-

präsentant des ideellen Fortschritts, in berechtigten Kampf. Andrerseits sind aber mit jenem Daseyn die Formen der Sitte und substanziellen Zuständlichkeit als positiv berechtigte Elemente verbunden, denn selbst in der Alltäglichkeit des Hergebrachten liegt noch etwas Ehrwürdiges: gegen dieses Element stellt sich nun der Held, der selber in dem subjektiven Pathos der Leidenschaft sich als beschränkt zeigt, ebenfalls in Widerspruch. Hierin beruht, ganz abgesehen von Irrthum, persönlicher Uebereilung und sonstigen Fehlern, die Schuld des Helden. Er zerschellt als einzelne Existenz an diesem Widerspruch; aber indem er als solche Einzelexistenz untergeht, schreitet doch durch seinen Kampf über ihn hinaus die Idee zum endlichen Siege. Daß er selber von den Früchten desselben nichts mehr genießt: darin liegt die Ironie seines tragischen Schicksals; daß er in der Ueberzeugung von dem schließlichen Siege der Idee, den er nicht mehr schaut, untergeht: darin liegt die Versöhnung, welche keiner wahrhaften Tragödie fehlen darf.

Die Erkenntniß aber von der inneren versöhnungsvollen Nothwendigkeit, die sich in der großen Tragikomödie des weltgeschichtlichen Prozesses offenbart, führt zu jener allein die Widersprüche des Lebens in sich vermittelnden Ausgleichung zwischen dem Komischen und Tragischen, welche wir früher als die *humoristische Weltanschauung* bezeichnet haben.

Ueber die Frage nach der Erkenntniß der Dinge-an-sich.

Von
Prof. Dr. Rud. Seydel.

Die erneuerten Bemühungen unsrer Tage um die Lösung erkenntnißtheoretischer Probleme werden durch die Anknüpfung an die Kantischen Resultate leicht dazu geführt, von vorn herein in der Frage nach der Erkenntniß der Dinge-an-sich ihr Problem gestellt zu finden. Wir beabsichtigen einen kleinen Beitrag zu den Arbeiten dieses Inhalts dadurch zu liefern, daß wir diese

Problemstellung selbst untersuchen, um die Voraussetzungen zu klarem Bewußtseyn zu bringen, welche in die Problemstellung selbst hierbei eingegangen sind, und um durch Wegschaffung dieser Voraussetzungen eine Fragstellung zu gewinnen, welche ihrer Beantwortung nicht präjudicirt. Wir dürfen wohl behaupten, daß auch die Unklarheiten, Schwankungen und Widersprüche der Kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich in dem Mangel einer derartigen Voruntersuchung ihren wesentlichsten Ursprung hatten. Vor Allem ist wichtig, auch den Fall von vorn herein nicht als undenkbar auszuschließen, daß eine der Antwort nicht vorgreifende Fragstellung sich überhaupt nicht findet, wenn man nicht auf die ganze Tendenz derselben verzichten will. In diesem Falle müßte also ein gewissenhafter Denker auf diese Tendenz verzichten; denn eine Frage, welche ihre Antwort bereits anticipirt, ist keine Frage; eine Problemstellung, welche nur durch eine ihr vorgreifende Lösung des zu stellenden Problems zu Stande gekommen ist, ist keine Problemstellung. Eine Problemstellung ist Ausdruck der Unwissenheit und des Wissenwollens in Bezug auf ihren Inhalt; sie darf also rücksichtlich dieses selben Inhalts nicht bereits ein Wissen in sich schließen.

Auf unser in Rede stehendes Problem angewendet, lautet der soeben ausgesprochene Kanon also: Die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich darf in keiner Weise bereits die Erkennbarkeit (oder auch die Unerkennbarkeit) der Dinge-an-sich als feststehend benutzen, und in diesem Sinne in sich einschließen.

So freilich, wie wir die Frage vorläufig formulirt haben, macht sie sich dieses Fehlers sehr entschieden schuldig. Wir müßten wenigstens den bestimmten Artikel (die „Dinge an sich") entfernen. Aber wir wollten von der gröbsten und unbesonnensten Anticipation absichtlich ausgehen, um unsre Reinigungsarbeit von da ab schrittweise zu vervollständigen.

Fragt man, ob die Dinge-an-sich erkennbar seyen, so setzt dieser Wortlaut offenbar bereits die Existenz von „Dingen an sich" voraus, nimmt also die Erkenntniß dieser Existenz als ein

schon feststehendes Wissen in Gebrauch. Die Erkennbarkeit, nach welcher gefragt werden sollte, und zwar schlechthin gefragt werden sollte, ist hier bereits in der Frage selbst soweit bejaht, als der Satz „es giebt Dinge-an-sich" bereits eine Erkenntniß von Dingen-an-sich enthält. Eine solche Erkenntniß enthält dieser Satz aber nicht nur einfach, sondern vierfach; denn er prädicirt von seinem Erkenntnißobjecte 1) die Existenz, 2) die Vielheit, 3) das Ansichseyn (gleichviel, was der Satz hierunter verstehen möge), 4) die Dingheit; wir dürfen hinzufügen: hiernach wird demselben Objecte, mindestens in gewissen Grenzen, 5) die Erkennbarkeit zugesprochen.

Soll der Sinn der Frage der seyn, ob wir überhaupt von Dingen-an-sich Etwas wissen können, so muß also zunächst der bestimmte Artikel fallen. Will man hierauf nicht eingehen, so darf die Frage nur lauten: „wieweit sind die Dinge-an-sich erkennbar?" Da die erstere Form aber offenbar allein im Sinne des hier verhandelten allgemeinen Erkenntnißproblems ist, so ist sie es, die uns zu beschäftigen hat. Wir untersuchen also jetzt die Frage:

„Sind Dinge-an-sich erkennbar?"

Die Veränderung, welche hier die bloße Weglassung des Artikels bewirkt hat, ist sehr tiefgreifend, und es ist von größter Wichtigkeit, sie vollkommen zum Bewußtseyn zu bringen.

Fragten wir, ob die Dinge-an-sich erkennbar seyen, so setzten wir voraus, daß es existirende Dinge gebe, welche, ihrer selbständigen Stellung entsprechend als „an sich" seyende bezeichnet, zu Subjecten eines Urtheils werden können, in welchem das Prädicat der Erkennbarkeit ihnen ab- oder zugesprochen wird. Fragen wir dagegen, ob „Dinge an sich" erkennbar seyen, so war die Meinung, daß dadurch die Voraussetzung einer bereits erkannten Existenz in Wegfall kommen solle, daß also fraglich bleiben solle, ob es Dinge jener Art giebt oder nicht. Das logische Subject für die Urtheile, in welchen die Antwort gegeben werden soll, ist also hier nicht mehr ein existirendes, als

existirend gewußtes oder geglaubtes „Ding an sich" oder deren mehrere, sondern das Subject „Dinge an sich" würde hier in der Antwort lediglich als ein subjectiver Gedankeninhalt figuriren, von welchem prädicirt werden würde, ob eine „Erkenntniß" desselben möglich, namentlich auch, ob eine Erkenntniß des „Daseyns" oder „Nichtseyns" des darin Gedachten erreichbar sey. Haben wir nach unsrer Aufgabe auch hier die in die Fragstellung eingegangenen Voraussetzungen zu verzeichnen und darauf hin zu prüfen, ob in denselben Anticipationen einer Antwort stecken, so ist also zunächst zu constatiren, daß nach der geschehenen Correctur unsre Fragstellung einen in uns vorhandenen Gedankeninhalt voraussetzt, den wir mit den Worten „Dinge an sich" von anderen Gedankeninhalten unterscheiden wollten.

Was soll nun aber die Frage bedeuten, ob dieser Gedankeninhalt „erkennbar" sey? Kann es denn einen Gedankeninhalt geben, der nicht, gar nicht, erkennbar ist? Und mußte ich jenen Gedankeninhalt nicht „erkennen", um ihn von anderen zu unterscheiden und ihn durch die charakterisirende Bezeichnung „Dinge an sich" in meinem Bewußtseyn zu fixiren?

Das gestellte Problem enthält sonach auch in der neuen Form eine Anticipation seiner Lösung. Um, gleichviel in welcher Beziehung, nach einem Gedankeninhalte fragen zu können, muß ich ihn erkannt haben, muß ich wissen, was er enthält, muß ich seine Erkennbarkeit wenigstens soweit für ausgemacht halten, als ich des bewußten Gedankeninhalts bedarf, um nach ihm weiter zu fragen. Fraglich kann dann eben nur seyn, ob er sich mir noch weiter erschließen wird. Die nächste Folge für uns ist demnach auch hier, daß wir die Fragstellung nur in der beschränkenden Form zulassen dürfen:

„wieweit sind Dinge-an-sich erkennbar?"

Wir gelangen zu demselben Resultate noch von einer anderen Seite her. Nicht allein der Begriff „Ding-an-sich" bringt die Erkenntniß seines Inhalts mit sich, sobald wir ihn denken, schließt also die Frage nach seiner Erkennbarkeit in Schranken

ein, sondern auch das Fragen nach der Erkennbarkeit enthält die gleiche Anticipation. Der Nachweis hiervon erscheint sophistisch, nur weil er sehr genau und exact zu Werke geht. Während in Mikroskopie, Mathematik, Philologie die minutiöseste Genauigkeit nur Erstaunen und Billigung, ja ihr Mangel strengen Tadel hervorzurufen pflegt, werden die Philosophen gern sofort der Sophistik geziehen, wenn sie sich anschicken, es ebenso genau zu nehmen. Wir meinen Folgendes:

Erkennen heißt in Rücksicht auf die logische Form soviel, als einem Urtheilssubjecte ein wahres Prädicat mit dem Bewußtseyn seiner Wahrheit beilegen (— auch das Negiren ist im allgemeinen Sinne ein Beilegen, kurz: ein Prädiciren). Fragen wir, ob Etwas „erkennbar" sey, so heißt dies soviel, als fragen, ob diesem Etwas in logischen Urtheilen Prädicate beigelegt werden können, welche ihm in Wahrheit zukommen, und mit dem Bewußtseyn, daß sie ihm zukommen. Nun ist aber die Aussage darüber, ob Etwas erkennbar oder unerkennbar sey, selbst ein solches Prädiciren; also setzt die Frage nach der Erkennbarkeit selbst schon voraus, daß der Gegenstand mindestens soweit erkennbar sey, um seine Erkennbarkeit beurtheilen zu können. Denn ohne die Voraussetzung ihrer Beantwortbarkeit würde die Frage nicht gestellt werden. Eine Frage stellen heißt, sie für beantwortbar halten. Setzt hiernach unsre Fragstellung schon die Erkennbarkeit von Dingen-an-sich bis zu einem gewissen Grade voraus, so zeigt eine weitere Ueberlegung in derselben Linie, daß das bloße Fragen sogar schon eine vollzogene, wirkliche Erkenntniß voraussetzt. In der That würde selbst die Erklärung, eine Antwort nicht zu wissen, schon eine Antwort seyn, also schon die Erkenntniß des fraglichen Objects soweit einschließen, als es zu solcher Erklärung erforderlich war. Die Aussage, daß uns die Eigenschaften des Urtheilssubjectes x unbekannt sind, oder auch, daß wir nicht wissen, ob sie uns erkennbar oder unerkennbar sind, — solche Aussage ist immerhin eine Prädicirung von x, also eine Erkenntniß dieses x. So ist auch schon die in der Frage nach der Erkennbarkeit der

Dinge-an-sich liegende Aussage, daß diese Dinge rücksichtlich ihrer Erkennbarkeit uns noch Scrupel machen, eine Aussage über die (gedachten) Dinge-an-sich, also ein bis dahin bereits vollzogenes und in Besitz gebrachtes „Erkennen" derselben. Und in allen diesen Fällen prätendiren wir ein Wissen von der Wahrheit der beigelegten Prädicate: jeder Zweifel würde unser Fragen unmöglich machen.

In unsrer Fragstellung: „sind Dinge-an-sich erkennbar?" — ist sonach die Antwort, daß sie erkennbar seyen, in dreifacher Weise anticipirt, — wenigstens, so weit wir es bis jetzt erforscht haben, Weiteres uns vorbehaltend. Jene drei Anticipationen ergeben sich in folgender Weise übersichtlich:

1) Der Begriff Ding-an-sich schließt eine Erkenntniß seines Inhalts ein;

2) das Fragen setzt voraus, daß eine Prädicatsertheilung, ein Antworten, als möglich angenommen wird;

3) der Inhalt der Frage ertheilt bereits dem gedachten Ding-an-sich das Prädicat, ein Gegenstand zu seyn, dessen weitere Erkennbarkeit uns fraglich ist.

Die Argumentation, welcher wir in den letzten Ueberlegungen gefolgt sind, trifft zusammen mit der alten, immer in neuen Formen wiederholten und immer wieder bewährten Widerlegung des absoluten Skepticismus, der die Möglichkeit jeder Wahrheitserkenntniß bezweifeln oder geradezu verneinen will. Dieser Skepticismus zweifelt doch eben daran nicht, daß er zweifelt: er erkennt also die Zweifelhaftigkeit der Wahrheitserkenntniß — oder ihre Unmöglichkeit — als eine erkannte Wahrheit an. Diese Selbstvernichtung des Skepticismus, ähnlich bereits von Platon zum Ausdrucke gebracht (Theaet. 171. 183. Krat. 440), ist zuerst von Aristoteles in aller principiellen Schärfe formulirt worden in dem Satze (met. XI, 5; vgl. auch IV, 4): *εἰ μηθὲν ἔστιν ἀληθῶς καταφῆσαι, κἂν αὐτὸ τοῦτο ψεῦδος εἴη τὸ φάναι μηδεμίαν ἀληθῆ κατάφασιν ὑπάρχειν*, — ein Satz, der von hier aus in manchfaltigen Wendungen auf Stoiker, Epikureer und Andere überging, in der Scholastik des Mittelalters endlich

wiederum mannichfach variirt wurde, am schlichtesten und schärfsten aber in der auf den Kirchenvater Augustinus zurückgeführten Gestalt auftritt (nach Alex. Hales. Summa theol. I, 3, 1): qui negat veritatem esse, concedit esse veritatem; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; ergo est veritas. Dem entsprechend sagen wir in Bezug auf die Dinge-an-sich: wer die Erkennbarkeit von Dingen-an-sich leugnet, anzweifelt, oder auch nur danach fragt, hat eine Erkenntniß davon soweit bereits in sich, als nöthig war, um jene Leugnung, Anzweiflung oder Fragstellung zu vollziehen.

Damit wir aber hierdurch das Geleise der ursprünglichen Absicht der ganzen Problemstellung nicht verlieren, ist es nöthig, diese Absicht uns von Neuem zurückzurufen.

Vor Allem muß hierbei in Erinnerung gebracht werden, daß diese Absicht eine kritische war, gerichtet gegen ein vorhergegangenes dogmatistisches Behaupten, unsere Erkenntniß vermöge die Dinge so, wie sie an sich selbst sind, zu erfassen und zu begreifen. Diese Assertion geht offenbar von der Voraussetzung aus, daß die Dinge an sich selbst auf der einen Seite, unsre Erkenntniß auf der andern, getrennt von einander existiren, eine Trennung, welche durch das Wort „an sich" ausgedrückt werden sollte; gleichwohl aber — so lehrte jener Dogmatismus — machen wir diese Dinge, ohne daß sie dadurch irgend alterirt werden, zu Gegenständen der Erkenntniß: sie werden aus der einen Welt in die andere herüberverpflanzt, ohne irgend Schaden zu leiden und ohne in Folge der glücklichen Acclimatisirung im Geringsten abzuarten. Wurde diese Verpflanzung als eine „Erkenntniß der Dinge-an-sich" bezeichnet, so entstand die Zweifelsfrage, ob „Dinge an sich" denn wirklich erkennbar seyen, — die Frage, die uns beschäftigt, und welche hiernach ganz einfach zunächst den Sinn hat, in Frage zu stellen, ob es in Wahrheit so sey, wie jene Behauptung des Dogmatismus unter ihren Voraussetzungen aussagte.

Treten nähere Ueberlegungen ein, durch welche die allgemeine, dem Dogmatismus in diesem Sinne entgegengeschleuderte

Zweifelsfrage in eine Mehrheit besonderer Zweifel sich auseinanderlegt, so können im Verfolg derselben kritischen Tendenz folgende specielle Fragen entstehen:

1) Giebt es denn wirklich „Dinge an sich?" Diese Frage bleibt noch auf dogmatischem Standpunkte stehen; denn sie setzt voraus, daß unser Erkennen über Daseyn und Nichtseyn von „Dingen an sich" Aufschluß zu geben vermöge, überhaupt im Stande sey, ein Wissen zu erzeugen über Das, was es giebt und nicht giebt. Indem diese dogmatistische Voraussetzung an sich selbst irre wird, entsteht die zweite Specialisirung der Frage:

2) Können wir wissen, ob es „Dinge an sich" giebt? Hierauf antwortete Kant noch mit Ja, wenn wir die kürzlich besonders von Windelband (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 2. Heft, 1877) nachgewiesenen Schwankungen außer Acht lassen, und konnte deshalb auch die erste Frage bejahen. Daneben leugnete er bekanntlich die weitere Erkennbarkeit; genauer: er behauptete die Erkennbarkeit des Daß des Daseyns von Dingen-an-sich, und leugnete die Erkennbarkeit des Was ihres Seyns. An der Unvollziehbarkeit dieser Unterscheidung konnte man zunächst noch vorbeikommen, um in letzterer die Antwort auf die dritte Frage zu erblicken, die sich naturgemäß anreihte:

3) Wenn wir wissen können, daß es „Dinge an sich" giebt, können wir dann auch wissen, was und wie sie sind? Diese letztere Erkenntniß, die des Was (zu der die des Wie mitgerechnet werden kann), hat Kant im Grunde allein im Sinne gehabt, wenn er von „Erkennbarkeit" sprach. Unsre obenangestellte Frage:

Sind die Dinge-an-sich erkennbar?

wird hiernach in ihrer historischen Entstehung sich dahin auslegen, daß wir sie als abkürzenden Ausdruck zu fassen haben für die Frage:

„Können wir von Dingen-an-sich mehr noch als ihre bloße Existenz erkennen, — und wieviel?"

Allein der Kantische Boden mußte verlassen werden. Dieselbe Kritik, welche Kant gegen die Erkennbarkeit des Was

gerichtet hatte, war eine tödtliche Waffe gegen die Erkennbarkeit des Daß. Schulze und Maimon zeigten auf, wie dieses Daß lediglich demselben Causalgesetze verdankt war, welches doch im Uebrigen in die Subjectivität eingeschlossen bleiben sollte. Und war denn ein Daß des Daseyns noch erkennbar, wenn man erklärte, nicht zu wissen, was dieses Daseyende sey? So dürftig die Bezeichnung dieses x auch ausfallen möge, irgendwie muß doch sein Inhalt bezeichnet werden, wenn von diesem Inhalte das Daseyn behauptet wird. Selbst der bloße Begriff des Daseyns wäre zugleich eine inhaltliche Bezeichnung, also das Daß wäre selbst schon ein Was. Die Consequenz der Unerkennbarkeit des Was war also die des Daß; die völlige Unerkennbarkeit schien allein übrig zu bleiben. Und ist nicht diese völlige Unerkennbarkeit ganz einfach logisch durch den Begriff „Ding an sich" erweisbar? An sich ist das Ding, sofern es nicht für uns, also sofern es unerkannt ist; ein unerkanntes Ding kann als solches nicht dem erkannten Dinge gleich seyn. „Ding an sich", als Gegenstand einer Erkenntniß gedacht, ist ein Widerspruch in sich selbst. Wir haben es also, sofern wir Erkennende sind, schlechterdings nicht mit Dingen-an-sich, weder mit erkannten noch mit unerkannten, weder mit ihrem Daß noch mit ihrem Was, sondern lediglich mit den Denkacten des Ich zu thun. Dies war die Stellung J. G. Fichte's in seiner ersten Periode.

Der Kantische Boden konnte aber auch nach der entgegengesetzten Richtung hin verlassen werden: die Erkennbarkeit des Daß zog eine solche des Was nach sich. Wenn der Causalsatz in der einen Richtung objectiv anwendbar blieb, so mußte ihm diese Anwendbarkeit auch in der andern zurückgegeben werden. Wenn die Begriffe „Ding" und „An sich" und „Daseyn" auch noch so dürftig das Was dessen ausdrückten, wovon man sie brauchte, sie waren dennoch immerhin eine Erkenntniß dieses Was. Die Untrennbarkeit des Daß und Was, welche wir soeben nachwiesen, konnte so auch benutzt werden, um mit der Erkennbarkeit des Daß die des Was festzuhalten. Und war es

nicht widersinnig, den Begriff „Ding an sich“, den man doch denken mußte, um ihn zu bilden und von ihm zu reden, als Begriff eines Inhalts anzusehen, welcher sich dem Denken entziehe? Der Inhalt dieses Begriffs war „objectives Daseyn“, d. i. ein Daseyn, welches besteht, auch wenn es nicht gedacht wird. Wir denken dieses Daseyn; denn wir machen es ja soeben zum Gegenstande unsrer Untersuchung. Warum sollen wir also uns für unfähig halten, von diesem Daseyn noch weiterhin durch Denken auch auszumachen, ob es ist, oder nicht ist, und, wenn es ist, auch zu erkennen, wie es ist? Fichte hatte das „Ding an sich“ nicht völlig beseitigen können, so lange er unser Wissen durch sein Eingeschlossenseyn in das Ich für eingeschränkt ansah und noch ein Bedürfniß hatte, durch einen „Glauben“ diese Schranken zu übersteigen. Denn wer Schranken annimmt, kennt auch den Raum hinter den Schranken wenigstens so weit, um dessen Daseyn zu setzen, oder wenigstens, um dessen Daseyn zu denken. Fichte behielt in seiner ersten Periode die unerkannten Dinge-an-sich immer noch als gedachte Möglichkeiten übrig, welche der praktische, auf sittliche Impulse gegründete Glaube in geglaubte Wirklichkeiten verwandele. So war auch diese Stellung Fichte's unhaltbar. Sind „Dinge an sich“ gänzlich unerkennbar, so sind sie auch nicht als gedachte Möglichkeiten und als geglaubte Wirklichkeiten Gegenstand unsres Bewußtseyns. Nun sind sie aber Gegenstand unsres Bewußtseyns — konnte man fortfahren —: also sind sie nicht unerkennbar. Hierdurch begründete sich die Stellung der Identitätsphilosophie.

Auf diesem Wege hat die alte Fragstellung auch in der historischen Weiterentwickelung ihrer ursprünglichen Tendenz nothwendig die Gestalt gewinnen müssen, die wir nach dem ersten Gange unsrer Untersuchung als die einzig berechtigte übrig behielten:

„Wieweit sind Dinge-an-sich erkennbar?“

Es muß indessen sogleich zugestanden werden, daß auch diese berichtigte Fragstellung schwerlich von selbst im Innern der

Wissenschaft entstehen würde, daß sie vielmehr ihr Verständniß, wie ihre Veranlassung, erst aus den dargelegten geschichtlichen Zusammenhängen gewinnt. Schon der Begriff „Ding an sich" wäre sicherlich nie entstanden, wenn nicht die dogmatistische Meinung von Daseyn und Erkennbarkeit eines reinen Seyns-außer-uns ihn hervorgebracht hätte. Wenn wir diese Voraussetzung als Voraussetzung nicht mehr festhalten, sondern die Frage so stellen, daß das Vorhandenseyn von Dingen-an-sich vorläufig dahingestellt bleibt, so verliert, wie wir sahen, der Begriff „Ding-an-sich" seine reale Beziehung und bedeutet zunächst ein bloßes Gedankending, welches als logisches Subject für Aussagen dienen soll, die wir suchen. Als bloß gedachtes logisches Subject aber muß jeder Begriffsinhalt erkennbar seyn, weil, ihn erkennen, dann eben nur heißt, die Aussagen von ihm thun, die in ihm bereits gedacht wurden. Wie sollten wir den Begriff „Ding-an-sich" nicht zu erkennen vermögen, da wir ihn doch selbst gedacht haben, und vor Allem ihn schon dadurch erkennen, daß wir ihn denken, daß wir seinen Inhalt verstehen und anzugeben wissen? Nachdem also einmal der dogmatische Boden verlassen ist, nicht mehr von vorn herein nach der Erkenntniß seyender Dinge, sondern nur nach der weiteren Aufschließung des Begriffes „Ding an sich" gefragt wird, dürfte auch kaum noch unsre verbesserte Fragstellung haltbar seyn. Ein „Wieweit", eine Beschränkung unserer Erkenntniß eigener Gedankenproducte zu erfragen, liegt keine Veranlassung vor. Man wird einfach antworten dürfen: was wir selbst gedacht haben, ist uns gerade so weit erkennbar, als wir es gedacht haben.

Man empfindet nach diesen, das ganze Problem verschwinden machenden Erörterungen das Bedürfniß, sich völlig von Frischem zu sagen, was das Problem im Grunde wolle. Der einfachste, unbefangenste und unverfänglichste Ausdruck desselben schien in der Frage zu liegen,

ob wir überhaupt von Dingen-an-sich Etwas wissen können?

Hierauf mußten wir nun freilich antworten, daß wir vor Allem

von diesen Dingen gerade so viel wissen müssen, als nöthig ist, diese Frage auf sie zu richten, daß mithin diese Frage als ihrer Antwort präjudicirend unzulässig ist.

Darauf würde man uns nun vielleicht entgegnen wollen: daß wir unsern subjectiven Gedankeninhalt „Ding an sich", also den Begriff, den wir bei dieser Bezeichnung denken, zu erkennen vermögen, stehe freilich fest, man wolle auch annehmen, daß diese Erkenntniß vollständig möglich sey, also es selbst unberechtigt seyn würde, in diesem Betracht nach einem „Wieweit" der Erkenntniß zu fragen, aber was wir nun eigentlich an einer solchen Erkenntniß haben, — das sey die Frage. Der in dem Begriff „Ding an sich" prätendirte Werth solcher Erkenntniß sey ja der, daß darin die wirklichen Dinge, wie sie sind, nicht blos unsre Gedankeninhalte, beurtheilt seyen. Habe jene Erkenntniß den Inhalt, daß es solche Dinge giebt, oder nicht giebt, geben kann, oder nicht geben kann u. dgl., — so prätendire man, zu wissen, daß es auch wirklich, in Wahrheit, solche Dinge gebe, nicht gebe, geben könne, nicht geben könne, u. s. w. Es handle sich mit Einem Worte um den objectiven Wahrheitswerth unsrer Erkenntniß von Dingen-an-sich. Hiernach sey die Fragstellung zu corrigiren. Es sey vollkommen richtig, daß nicht die Existenz von Dingen-an-sich vorausgesetzt werden dürfe; es sey aber auch nicht genügend, nach der Erkennbarkeit des bloßen Gedankeninhaltes als solchen zu fragen, welches vielmehr mit Recht von uns als überflüssig bezeichnet sey, — sondern allein dies sey die Frage, ob unsere Gedanken über die Dinge-an-sich uns über das Seyn dieser Dinge (also eventuell auch über das Nichtseyn, Seynkönnen, Nichtseynkönnen derselben) wahrhaft zu belehren vermögen.

Den Unterschied dieser Fragstellung von den beiden bisherigen müssen wir uns zunächst formell logisch zurechtlegen. Wenn gefragt wurde, ob Dinge-an-sich oder ob die Dinge-an-sich erkennbar seyen, so wurde entweder ein Gedankeninhalt, oder ein Existenzgebiet als das logische Urtheilssubject an-

genommen, von welchem gefragt wurde, ob seine Prädicate uns erreichbar seyen. Es scheint nun, als wäre hierin Nichts geändert, wenn jetzt die Frage auf den Wahrheitswerth des durch „Ding an sich" bezeichneten Gedankeninhaltes gerichtet werden soll. Auch hier scheint eben dieser Gedankeninhalt das logische Subject zu seyn, von welchem auszusagen seyn würde, welchen Wahrheitswerth es habe. Doch ist dem nicht so, sondern wirklich ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Arten der Fragstellung vorhanden. Denken wir uns eine Antwort, in welcher der objective Wahrheitswerth jenes Gedankeninhalts ausgesprochen wäre, so würde das logische Subject in dieser Antwort nicht „Dinge-an-sich" lauten, auch nicht „die gedachten Dinge-an-sich", sofern dabei der gedachte I n h a l t, welchen die Worte „Ding an sich" bezeichnen, gemeint würde. Ein Satz: „Dinge an sich haben objectiven Wahrheitswerth" — wäre vollkommen sinnlos, wenn dabei gemeint würde, daß dieser Wahrheitswerth ein Merkmal repräsentire, welches zum Inhalte des Begriffs jener Dinge gehöre. Vielmehr würde die Antwort lauten müssen: „Der G e d a n k e von Dingen-an-sich hat einen objectiven — oder hat keinen objectiven Wahrheitswerth." Das Subject der hier gesuchten Antwort ist nicht der Begriffs i n h a l t, sondern der B e g r i f f a l s B e g r i f f, nicht das W a s des darin Gedachten, sondern das D a ß seines Gedachtwerdens. Mit andern Worten: das Problem wird jetzt nicht mehr in die Bestimmung des Wesens der Dinge-an-sich gelegt oder in eine Bestimmung ihres Begriffs, sondern in die der T r a g w e i t e unsres D e n k e n s, mit besonderer Anwendung auf den Begriff „Ding an sich". Die Vorfrage würde hier also lauten müssen:

Hat unser Denken objectiven Wahrheitswerth?

Die Frage der speciellen Anwendung würde sich anschließen in der Form:

Hat unser Denken von Dingen-an-sich objectiven Wahrheitswerth?

Wir prüfen auch diese Fragstellung darauf hin, ob sie ihrer Beantwortung irgendwie vorgreife. Es liegt auf der Hand, daß

wir hierin keinen Schritt thun können, ohne zuvor zu wissen, was die Worte „objectiver Wahrheitswerth“ des Näheren bedeuten sollen.

Diese Worte sind hier zweifellos in dem Sinne zur Fragstellung verwendet worden, daß etwas Mehreres dadurch ausgedrückt seyn soll, als was schon in den Worten „unser Denken“ lag, und wovon erst noch fraglich ist, ob es vom Denken erreicht werden könne, oder nicht. Die Worte „unser Denken“ sollen dieser Frage nicht präjudiciren; sie lassen offen, daß unser Denken sich vielleicht als ein „bloßes Denken“, d. i. als ein Denken ohne objectiven Wahrheitswerth, herausstellen könnte, vielleicht auch als mit solchem Werthe ausgestattet; jene Worte bezeichnen also zunächst ein Denken, das sich seiner zwar insoweit gewiß ist, als es ein „Denken“ genannt werden kann, aber noch nicht dessen gewiß, ob dieses Denken ein „bloßes“ Denken sey (wie man auch von einem „bloßen Gerede“ spricht), oder etwas Mehreres. Wir wollen jetzt einmal erst untersuchen, was man ein „bloßes Denken“ nach dieser Unterscheidung, die hier in die Problemstellung eingegangen ist, wohl würde zu nennen haben.

Das „bloß“ bezieht sich offenbar auf den Werth des Inhalts, des Was, nicht auf die psychische Function, das Daß, des Denkens. Diese Function wird als wirklich vorhanden und als bekannte Thatsache des menschlichen Bewußtseyns vorausgesetzt. Ferner weiß man und setzt voraus, daß an diesem „Denken“ ein Inhalt, das Gedachte als solches, in abgesonderte Betrachtung gezogen werden kann; man zieht ihn jetzt absichtlich in diese Betrachtung; man führt als Beispiel solchen Inhalts den Begriff „Ding an sich“ an, und erkundigt sich, ob dieser Inhalt einen Werth habe, der über das „bloße“ Denken hinausgeht. Jetzt erkennen wir deutlich, was dieses „bloß“ bedeuten soll. Es soll den Werth des Denkens darauf einschränken, nichts weiter als eine psychische Function des Denkenden zu seyn. In diesem Sinne stellt man dem objectiven Wahrheitswerthe die „bloße Subjectivität“ entgegen. Unsre jetzige Problemstellung beruht sonach auf dem Zweifel, ob

vielleicht jener in gesonderte Betrachtung gezogene Inhalt des Denkens, das Was desselben, nicht ganz und gar in dem Daß des Denkens, in der psychischen Function als solcher, aufgehe oder daraus lediglich hervorgehe und daraus vollständig zu erklären sey, so daß man sehr im Unrechte wäre, an dieser psychischen Function noch etwas Mehreres haben zu wollen, als sie selbst. Was dieses „Mehrere" seyn soll, wollen wir jetzt noch nicht näher fragen.

Wir registriren jetzt einfach folgende Voraussetzungen, welche hiernach in die Frage, ob das Denken objectiven Wahrheitswerth habe, eingegangen sind, so daß ohne sie diese Frage gar nicht zu Stande gekommen wäre:

1) Wir wissen, daß wir denken;

2) wir unterscheiden das Denken als bloße psychische Function des Subjects von dem gedachten Inhalte als solchem;

3) wir denken den Begriff „objectiver Wahrheitswerth" und setzen voraus, daß dieser Begriff einen ganz bestimmten Sinn habe;

4) wir constatiren unsre derzeitige Unwissenheit darüber, ob unser gedachter Inhalt die Eigenschaft besitze, objectiven Wahrheitswerth beanspruchen zu dürfen;

5) wir fragen hiernach, und setzen sonach die Möglichkeit voraus, eine objectiv wahre Erkenntniß darüber zu erlangen, ob unser Denken einen objectiv wahren Inhalt zu erlangen befähigt sey.

Es dürfte namentlich aus diesem fünften Punkte sofort männiglich klar werden, daß jene Frage nach der Objectivität des Denkens ihre Bejahung bereits anticipirt, also eine vollständig unberechtigte, unmögliche Frage ist. In dem vierten und fünften Punkte, in jedem in seiner Weise, kehrt die alte Widerlegung des Skepticismus wieder. Wer sagt, das Denken habe keinen objectiven Wahrheitswerth, oder auch nur, derselbe sey zweifelhaft, sey fragwürdig, — erklärt eben damit diese Aussage, daß das Denken diese Eigenschaften habe, nicht für zweifelhaft oder bloß subjectiv, sondern für objectiv

wahr. Wer nach dieser Objectivität auch nur fragt, hält schon das Denken für fähig einer objectiven Antwort.

Ganz ebenso aber lassen sich auch die übrigen Punkte in die Form objectiv gemeinter Aussagen unsres Denkens bringen, in welchen dieses seinen Wahrheitswerth keineswegs für fraglich hält. So ist nach dem ersten Punkte die Aussage „ich denke", nach dem zweiten der Satz „im Denken ist einerseits die Function, anderseits der gedachte Inhalt zu unterscheiden", nach dem dritten (und vierten) die Gewißheit „daß es eine objective Wahrheit giebt, wenn wir auch nicht wissen, ob wir sie besitzen" als feststehende, objectiv erkannte Wahrheit in unsrer Problemstellung enthalten, — als ein Gedankeninhalt, dem wir objective Wahrheit zuschreiben.

Haben wir bis jetzt den Sinn der Worte „objectiver Wahrheitswerth" nur von der negativen Seite benutzt, wonach das „bloße Denken" damit abgelehnt werden sollte, so wollen wir nunmehr eine positive Bestimmung dafür suchen, in der festen Zuversicht, auf diesem Wege nur noch mehrere und entschiednere Anticipationen in unsern Fragstellungen zu entdecken.

Eine „Wahrheit" können wir formell logisch nur durch eine Aussage verwirklichen, also in der Form eines Urtheils. Ein bloßer Begriff, der sich nicht als eine Mannichfaltigkeit herausstellt, die sich in Urtheile zerlegen ließe, ist weder wahr, noch unwahr, und in einem Begriffe, der eine Mannichfaltigkeit in sich birgt, sind Wahrheiten nur insofern enthalten, als diese Mannichfaltigkeit aussagbare Verbindungen oder Trennungen darbietet. Der Begriff „grün" z. B. ist weder wahr, noch unwahr, sondern enthält eben einfach, was er enthält, man kann ihn nur entweder haben oder nicht haben, aber hat an ihm an sich weder einen Irrthum, noch eine Wahrheit; der Begriff „grüne Farbe" schließt dagegen die aussagbare Verbindung des Begriffs „grün" mit dem Begriff „Farbe" in sich, mit andern Worten, er beruht auf dem Urtheil „grün ist eine Farbe", und enthält insofern eine Wahrheit, als er dieses Urtheil in sich trägt; der Begriff „viereckiger Kreis" ist ebenso nur insofern ein unwahrer, Irrthum

in sich schließender Begriff, als er das Urtheil „ein Kreis kann viereckig seyn" in sich trägt, ein Urtheil, welches unwahr genannt werden muß, weil es da eine Verbindung von Begriffen aussagt, wo nur Trennung derselben auszusagen wäre. In dem Urtheile aber „ein viereckiger Kreis ist unmöglich" wäre derselbe Begriff zu einem wahren Urtheile verwendet, ebenso wie der Begriff „Kentaur" in dem Urtheile: „Kentauren sind mythologische Gestalten."

Eine Wahrheit ist hiernach immer eine Verbindung oder Trennung zweier Begriffsinhalte. Schreiben wir dem Denken objectiven Wahrheitswerth zu, so meinen wir also damit, daß das Denken die Begriffsinhalte nicht nur nach seinen subjectiven, psychischen Gesetzen und Motiven zu verbinden und zu trennen vermöge, sondern ein Bewußtseyn darüber zu gewinnen im Stande sey, ob der Inhalt der gedachten Begriffe, abgesehen von der psychischen Function seines Gedachtwerdens, auch an sich die Verbindung zulasse, fordere oder verbiete. Das Urtheil „ein viereckiger Kreis ist möglich" nennen wir darum irrig, ohne objectiven Wahrheitswerth, mithin einen „bloßen Gedanken" oder ein „bloßes Gerede" (welches aber, da wir die Worte verstehen, nicht ohne Gedanken ist), weil es eine Verbindung ausspricht, welche die darin gedachten Begriffsinhalte „viereckig, Kreis, möglich" nicht gestatten. Das Urtheil „Kentauren sind mythologische Wesen" nennen wir darum ein wahres, objectiven Inhalt tragendes, weil es nicht eine bloße psychische Function ist, wenigstens von uns nicht dafür gehalten wird, also auch die darin gestiftete Begriffsverbindung uns nicht bloß für das Werk einer psychischen Function gilt, sondern für eine Verbindung, welche der darin gedachte Inhalt ermöglicht und ernöthigt. Selbst die Wahrheit von Existentialurtheilen und rein historischen Aussagen schließt diese Auffassung nicht aus, sondern unterliegt ihr. Das Urtheil „Napoleon I. starb auf St. Helena" gilt darum als wahr, weil sich seine Begriffsverbindungen nicht als bloßes Erträgniß unsrer psychischen Functionen herausstellen, sondern als Verbindungen, welche der

darin gedachte Inhalt, wenn wir ihn nach allen Seiten aufgenommen haben und auf uns wirken lassen, uns von sich aus aufnöthigt. Es ist einleuchtend, daß hierauf allein die Möglichkeit beruht, zwischen Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden. Wahrheit, identisch mit „objectiver" Wahrheit — dieses Epitheton ist also eigentlich überflüssig — ist die durch den Inhalt ernöthigte Gedankenverbindung, Irrthum eine nur durch die psychische Function, widersprechend den Forderungen des Inhalts, causirte Gedankenverbindung.

Die Objectivität oder Wahrheit, welche der Urtheilende in seinen Begriffsverbindungen zu besitzen überzeugt ist, findet gewöhnlich ihren besonderen formellen Ausdruck in der sogenannten Copula des Urtheils, und überall, wo dies der gewöhnliche Sprachgebrauch vermeidet, ist es doch möglich, den Satz so zu verändern, daß die Copula zu Tage tritt. Diese Copula besteht lediglich in dem Zeitworte „seyn"; auch negative Urtheile tragen dieselbe Copula in sich, sie lassen sich im Grunde sämmtlich als sogenannte „unendliche" (richtiger „unbestimmte" — das aristotelische ἀόριστοι) Urtheile auffassen, welche mit positiver Copula das Subject einer negativ bestimmten Gattung zutheilen, d. h. es den übrigen positiv zu bestimmenden Gattungen zuschieben: z. B. „dieser Mensch gehorcht nicht" weist diesen Menschen den, zur Zeit wenigstens, nichtgehorchenden Menschen zu, sagt von ihm mit positiver Copula aus, daß er ein solcher Mensch ist, offen lassend, welchen positiv zu bestimmenden Menschengattungen er im Uebrigen zuzutheilen seyn würde. Das „ist" der Copula bezeichnet nichts Anderes als die vom Urtheilenden fest angenommene Wahrheit, Objectivität, Giltigkeit des Urtheils selbst. Darum fragt der, welcher diese Wahrheit bezweifelt, den Vertreter derselben: „ist es so?", und letzterer antwortet: „ja, es ist so", — womit er eben nur sagen will, daß der Inhalt seines Urtheils ihm für wahr, die darin ausgesprochene Gedankenverbindung für eine nicht durch seine eigne subjective Denkfunction, sondern durch deren Inhalt begründete gilt. Wegen dieser Allgemeinheit des Sinnes der

Copula kann sie ebenso angewandt werden bei Aussagen des Nichtseyns, ja der Unmöglichkeit, wie bei Aussagen des Seyns und der Möglichkeit und Nothwendigkeit. In dem Satze „Gespenster sind nicht" tritt die positive Copula „sind" zu Tage, wenn wir es umformen zu der Gestalt: „Gespenster sind Nichtexistirendes, bloße Hirngespinnste, Gedankendinge"; auch hier bedeutet die Copula die objective Wahrheit des Urtheils. „Ja, es ist so" — will die Copula sagen —: „Gespenster sind wirklich — Nichtse." Ebenso, wenn es hieße: „Gespenster sind — unmöglich." Selbst wenn wir vom Nichts Etwas aussagen, und wäre sogar diese Aussage eine bloße Negation, — jener Seynsbegriff der Copula steckt dennoch darin. Das Urtheil „ein Nichts giebt es nicht" bedeutet: „der Begriffsinhalt des Nichts ist ein bloßes Gedankenphänomen, kein real existirendes Etwas."

Kehren wir nun zu den zuletzt versuchten Fragstellungen zurück. Sie lauteten:

„Hat unser Denken objectiven Wahrheitswerth" und in specie:

„Hat unser Denken von Dingen-an-sich objectiven Wahrheitswerth?"

Wir wissen jetzt, daß der Sitz dieses Wahrheitswerthes die Copula „ist" seyn würde. Der Satz z. B. „die Dinge an sich sind unräumlich", hat objectiven Wahrheitswerth dann, wenn dieses „sind" die Berechtigung hat, die seine Aussprache prätendirt; im andern Falle, wenn der Wahrheitswerth fehlte, müßte der Satz lauten: „Dinge an sich werden nur von uns gedacht als raumlos, aber wir wissen nicht, ob sie es sind." Die Frage nach dem Wahrheitswerthe des Denkens überhaupt kann demnach jetzt auch so formulirt werden:

Ist der Inhalt unsres Denkens immer nur ein bloß gedachter, reines, leeres, psychisches Phänomen, oder sind wir im Stande und berechtigt, von einem gedachten Inhalte durch die Copula auszusagen, was er ist und nicht ist?

Mit kurzen Worten:

Ist das „Seyn" der Copula von objectivem Wahrheitswerthe?

Aber wie? Hatten wir nicht soeben erst gefunden, daß das Ist der Copula gar nichts Anderes ist als eben der Ausdruck eines objectiven Wahrheitswerthes, den wir in einem Urtheile aussprechen wollten? Also dies kann gar nicht zweifelhaft seyn, daß diese Copula, wenn sie gebraucht wird, einen objectiven Wahrheitswerth ausspricht. Die Frage muß demnach einfach darauf gerichtet werden, ob wir uns der Copula „Seyn" überhaupt bedienen dürfen?

Wenn wir uns ihrer bedienen, denken wir stets mit dem Anspruche auf objective Giltigkeit unsrer Gedanken; denn dieser Anspruch ist es eben, welchen jene Copula sprachlich zu Gehör bringt, und für den sie allein da ist.

Bedeutet nun aber die Frage nach dem Wahrheitswerthe unsres Denkens nichts Anderes, als die Frage, ob wir uns der Copula „Seyn" bedienen dürfen, so haben wir eine neue Form gefunden, um jener Frage ihre verpönte Anticipation der Antwort vorzuwerfen. Denn es ist gar nicht möglich, überhaupt zu fragen, und es ist gar nicht möglich, irgend eine Antwort zu geben, ohne das „Ist" der Copula im Sinne des objectiven Wahrheitswerthes mitzudenken. Fing nicht sogar eine der zuletzt formulirten Fragen („Ist das Seyn der Copula von objectivem Wahrheitswerthe?") sogleich mit diesem verhängnißvollen „Ist" an? Wir können die Anticipation und das Sinnlose einer solchen sich selbst vorgreifenden Problemstellung hier noch dadurch recht anschaulich machen, daß wir uns erinnern, ein objectiver Wahrheitswerth eines Urtheils bestehe eben darin, daß das „Ist" der Copula wirklich ein „Ist", nicht ein bloßes cogitatur bedeutet, wonach denn jene Frage nach dem Wahrheitswerthe der Copula einfach lauten könnte:

„Ist denn das Ist der Copula wirklich ein Ist?"

— eine Frage, welche den Stempel des Wahnwitzes an der Stirn trägt.

Wir haben diesen Gang jetzt damit zu schließen, daß wir

dieselben fünf Anticipationen, die wir bereits in den zuletzt geprüften Fragstellungen fanden, nunmehr in die Form übersetzen, durch welche der objective Gebrauch der Seynscopula darin deutlich wird. Also:

In der Frage nach dem Wahrheitswerthe unsres Denkens war anticipirt:

1) die Wahrheit, daß wir denken, — also das Urtheil für den Einzelnen: „ich bin gegenwärtig in Denkfunction begriffen" — und überdies „Denken ist Denken" und „Denken ist ein vorhandener Zustand";

2) die Wahrheit, daß im Denken die bloße Function von ihrem Inhalte, und dieser von ihr, getrennt in Betrachtung gezogen werden kann und von uns gezogen wird, — also der Satz: „im Denken ist das Daß von dem Was zu unterscheiden";

3) der Inhalt des Begriffs „objectiver Wahrheitswerth", — also das Urtheil: „der Inhalt des mit diesen Worten bezeichneten Begriffs ist das, was wir dabei denken";

4) die Wahrheit, daß wir augenblicklich nicht wissen, ob und welchen Werth unser Denken habe, — also die Aussage: „der Werth unsres Denkens ist uns augenblicklich unbekannt";

5) die Wahrheit, daß wir, weil wir fragen, eine Antwort erwarten, in welcher die Frage erledigt wird, und in welcher also selbst wieder objective Wahrheit enthalten wäre. Solche Antwort könnte lauten, entweder a) unser Denken ist bloß subjectiv, oder b) unser Denken ist objectiver Wahrheit fähig, oder c) unser Wissen hierüber ist zweifelhaft, oder d) es ist unmöglich, hierüber zu entscheiden, — in allen Fällen wird gleichmäßig der objective Werth des „Ist" als zweifellos vorausgesetzt.

Jene alte Selbstwiderlegung des Skepticismus kehrt also auch hier wieder. Wer leugnet, bezweifelt, auch nur fragt, thut Alles dieses immerfort unter objectiver Anwendung seines Denkens, oder, was dasselbe, mit Anwendung des „Ist" der Copula als eines „Ist", nicht bloß als eines cogitatur, mithin ist die Frage nach dieser Objectivität unzulässig.

Die Objectivität des Denkens ist die Voraussetzung alles Fragens, aller Problemstellung, mithin selbst kein Problem.

Oder:

Voraussetzung aller Problemstellung ist, daß unser Denken die Seynscopula mit Recht anwendet, also daß wir **das Seyn** (der Copula) zum Denkinhalte haben, — wonach also nicht wieder gefragt werden darf.

Was hat nun noch die specielle Frage, ob unser Denken von Dingen-an-sich objectiven Wahrheitswerth habe, für Sinn und Recht? Offenbar verschwindet die specielle Anwendung der allgemeinen Frage mit dieser letzteren. Wir dürfen sonach den gewonnenen Resultaten das folgende hinzufügen:

Unser Denken von Dingen-an-sich hat selbstverständlich objectiven Wahrheitswerth. Denn auch wenn wir urtheilen wollten, Dinge-an-sich **seyen** werthlose Gedankendinge oder **seyen** zweifelhafte Gedankendinge, so würden diese Urtheile durch die Seynscopula objectiven Wahrheitswerth beanspruchen.

Wir haben die Absicht, den Gegenstand nach allen Seiten zu erschöpfen und — wo möglich — abzuthun. Also sey es gestattet, an diese Ergebnisse noch eine weitere Betrachtung anzuknüpfen, die uns zu noch anderen instructiven Formulirungen des gleichen Resultats leiten wird.

Das Denken, sofern es Urtheilen oder Aussagen ist, ließ sich allenthalben als ein Seynsetzen auffassen, das „Seyn" im Sinne der Copula genommen, in welchem Sinne sogar in negativen Urtheilen, sogar von Unmöglichem, sogar vom Nichts, ein Seyn ausgesagt wurde. Dieses copulative Seyn ist also derjenige Begriff, unter welchen jeder Denkinhalt, sofern er in ein Urtheil eingeht, irgendwie fällt: aller Denkinhalt steht unter dem Seynsbegriffe der Copula, oder: Seyn (der Copula) ist der oberste Gattungsbegriff. Das Denken, Urtheilen,

dürfen wir hiernach stets auffassen als Subsumptionsact, durch welchen ein Denkinhalt unter jenen Seynsbegriff, und meist auch unter eine bestimmte Species dieser allgemeinsten Gattung subsumirt wird. Sagen wir von einem Steine, daß er schwer, von einem Leiden, daß es vergangen, von einem Gespenst, daß es unmöglich, von dem Nichts, daß es Nichts ist, so bedeutet in allen diesen Fällen das Wörtchen „ist" einen und denselben Begriff, nämlich den allgemeinsten Gattungsbegriff „Seyn", und die Aussage hat überall den Sinn der Unterordnung andrer Begriffe unter eine bestimmte Species dieses Seyns oder auch direct unter die Allgemeinheit desselben. Der Stein wird untergeordnet dem Schwerseyenden, das Leiden dem Vergangenseyenden, das Gespenst dem Unmöglichseyenden, das Nichts als Nichts direct dem Seynsbegriffe der Copula überhaupt. Die Urtheile mit sogenannter negativer Copula scheinen abzuweichen. Indessen bemerkten wir schon, daß sie sämmtlich die Auffassung als „unendlicher" zulassen, wodurch auch bei ihnen die Copula positiv wird und die Subsumption unter das Seyn deutlich hervortritt. Sagen wir von einer Blume, daß sie nicht riecht, oder, wie dort, von einem Menschen, daß er nicht gehorcht, so subsumiren wir für den in Rede stehenden Moment die Blume, den Menschen, jedesfalls unter das Seyn in positiver Weise, nur daß wir die Unterbringung unter eine besondere Species mit einer bloßen Ausscheidung aus einer solchen Species abschließen, so daß die Unterbringung unter die übrigen Species noch offen gelassen bleibt. Von den Begriffen des Nichts, des Nichtseyenden, Vergangenen, auch des Zukünftigen, sowie des Unmöglichen, lehren die vorhin gebrauchten Beispiele, daß und in welcher Weise auch sie im Urtheile zu Species der allgemeinsten Gattung „Seyn" werden. Die völlige Lösung des hierbei auffallenden scheinbaren Widerspruchs, die wir schon einigermaßen andeuteten, behalten wir uns vor.

Die Frage, ob das Denken objectiven Wahrheitswerth habe, bedeutet hiernach, da nur das denkende Urtheilen gemeint seyn kann, ebensoviel, als die Frage, ob das Seyn der Copula

als oberster Gattungsbegriff und ob die Subsumption aller übrigen Denkinhalte unter diesen Begriff von objectivem Werthe sey. Da nun aber in dieser Frage selbst dieses „Seyn" als oberster Gattungsbegriff objectiv gebraucht, und ebenso als objectiv berechtigt vorausgesetzt ist, daß ihm in der Antwort die jedesmaligen Begriffsinhalte des Urtheils untergeordnet werden, so greift diese Frage sich selbst vor. Das Gegentheil des objectiven Werths jenes Seynsbegriffs und der Subsumption unter denselben wäre, daß dieser Begriff und dieses Subsumiren ein „bloß gedachtes" wäre, eine bloße, leere, ungiltige psychische Function, deren Inhalt nicht in Betracht kommt. Offenbar aber wollen wir, wenn wir fragen: „ist das Denken ein bloßes Denken oder nicht?" — diesem „ist" den Werth seines Inhalts beilegen, und keineswegs dieses „ist" und die ganze Frage als etwas „bloß Gedachtes" hinstellen, was rücksichtlich seines Inhalts gar nicht, sondern lediglich als psychische Function in Betracht komme. Und ebenso, wenn wir etwa antworteten: „das Denken ist Nichts als bloße psychische Function" — würden wir mit diesem „ist" und mit der ganzen Antwort doch eben nicht bloß eine psychische Function, sondern zugleich den Inhalt einer Wahrheit aussprechen wollen, in welcher wir eine objectiv giltige Subsumption eines Denkinhalts unter den Seynsbegriff vollzogen zu haben überzeugt wären. Die Voraussetzung alles Denkens, alles Fragens, jeder Problemstellung, der wir jetzt auf die Spur gekommen sind, kann demnach auch so formulirt werden:

Alles Denken hat Seynsinhalt, d. h. einen Inhalt, der irgendwie unter den Seynsbegriff als den allgemeinsten Gattungsbegriff subsumirbar ist, und eben hierin besteht der objective Wahrheitswerth des Denkens.

Es ist schon einmal darauf hingewiesen worden, daß wir diese Voraussetzung gar nicht in Frage stellen und eine solche Frage gar nicht beantworten können, ohne in ganz wunderliche Tautologien zu gerathen. Der objective Werth des „Seyn"

besteht ja eben darin, daß es „Seyn" ist und nicht bloßes Gedachtwerden. Wollten wir hiernach erst fragen, so müßte demnach die Frage lauten:

„Ist das Seyn wirklich das Seyn?"

Die Antwort würde lauten müssen: „Ja, das Seyn ist wirklich das Seyn." Man bemerkt aber sofort, daß in der Frage, wie in der Antwort, nichts weiter geschah, als daß der Seynsbegriff viermal wiederholt wurde; denn auch das Wort „wirklich" soll hierbei nichts Anderes bedeuten, als was schon das Wort „ist" besagte, nämlich eben Dasselbe, was sonst „objectiver Wahrheitswerth" genannt wurde. Wir müssen also einfach zugestehen, daß wir aus der Anerkennung dieses Werths gar nicht heraustreten können, nicht einmal fragweise.

Jene Fragstellungen, die wir jetzt geprüft und als unmöglich zurückgewiesen haben, begingen den Fehler, daß sie dieser Anerkennung sich entzogen zu haben wähnten, und erst nach ihr fragten. Wir sahen sogleich anfangs, daß die Frage unter der Voraussetzung geschah, unser Denken könne möglicher Weise ein „bloßes" Denken seyn, so daß also unser „dies ist so" nicht wirklich ein „dies ist so" bedeutete, sondern bloß ein „wir müssen es so denken, oder wir denken es so". In diesem Falle wäre also die Bedeutung der Copula „ist" nicht = est, sondern = mere cogitatur, oder mit andern Worten, es wäre das Urtheil gefällt worden: „Ist ist nicht Ist." Dieses Urtheil bedient sich nun aber selbst der Copula „ist", und zwar in der Meinung, daß in derselben das Seyn wirklich = Seyn sey, und nicht bloß = mere cogitari. Ebenso würde das Urtheil, daß der Begriff „Ding an sich" ein bloß psychisches Product ohne Brauchbarkeit für das Erkennen sey, dem allgemeinen, objectiv hingestellten Gattungsbegriffe des Seyn eine Species der „bloßen psychischen Producte" unterordnen, welcher dann weiter der Denkinhalt „Ding an sich" subsumirt würde, in der Meinung, daß diese Unterordnungen objectiv so seyen, d. h. nicht dem Denken, sondern dem gedachten Inhalte als solchem eigen seyen.

Wollte man etwa einwenden, unsere Seynscopula sey eine bloße Sprachform, und bedeute nichts Anderes als cogitari oder etwa cogitandum esse, es seyen also in der That unsre Gedanken eben „bloße Gedanken": so würden wir hiergegen bemerken müssen, daß dann auch der Ausdruck „bloße Gedanken" seinen Gegensatz und mithin seinen ausschließenden Sinn, also jeden Sinn verlöre, demnach auch so jene Fragstellungen verschwinden müßten. Nichts Anderes als eben dies, jenen Gegensatz verschwinden zu lassen und zu zeigen, daß Gedachtes und Seyendes (im Sinn der Copula) identisch sind, so daß die ihren Unterschied voraussetzende Problemstellung gleichfalls verschwindet, war hier unsre Absicht. Recht präcis gestaltet sich die Sachlage, wenn wir, in Erwägung, daß aller Denkinhalt das Seyn der Copula nur eintheilt, also diesem Seyn gleich ist, jene Frage nach der Objectivität des Denkens so formuliren:

„Denken wir bloß das Seyn, oder denken wir das Seyn?"

Die Frage setzt voraus, daß wir in der That das Seyn denken. Wird gefragt, ob es möglich sey, diese Worte so zu betonen, daß dabei vom psychischen Daß der Denkfunction ganz abstrahirt, dagegen das inhaltliche Was des Gedachten für sich gesondert ins Auge gefaßt würde, so hat die Frage durch sich selbst bewiesen, daß dies möglich war. Sie hat ja beide Betonungen vorgeschlagen, also auch die zweite vollzogen. Es steht also fest: wir denken das Seyn.

Wir haben hiermit eine schon früher gestreifte Bezeichnung gewonnen für die Fähigkeit, für die thatsächlich vorhandene, unleugbar von jedem Denken und Fragen vorausgesetzte und ausgeübte Fähigkeit, auf der die Objectivität oder der Wahrheitswerth des Denkens beruht. Es ist die Fähigkeit, beim Denken selbst vom psychischen Daß der Function zu abstrahiren, und dafür das Was des gedachten Inhalts für sich allein oder an sich ins Auge zu fassen. Heißt nun dieser gedachte Inhalt seiner allgemeinsten Gattung nach „Seyn", so können wir

hiernach unser Resultat endlich in die knappeste Form gießen, indem wir sagen:

Der **Inhalt** des Denkens (also abgesehen von der psychischen Function des Denkens als solcher) ist das **Seyn-an-sich.**

Dieser Satz ist im Grunde nur eine Tautologie; denn „An sich" sollte uns eben nichts Anderes bedeuten, als was auch das Wort „Inhalt" bedeutet, sofern es entgegengesetzt wird der psychischen Function des Denkens, in welcher das Subjective oder das „Für uns" repräsentirt ist.

Nichts ist aber wahrer, als Tautologien. Unser großes Ergebniß läßt sich in lauter Tautologien fassen. Wir können sagen: Seyn ist Seyn, oder: Inhalt ist Inhalt, und in der speciellen Anwendung auf unser Problem: Ding-an-sich ist Ding-an-sich, oder: weil wir die Dinge-an-sich denken, so denken wir eben die Dinge-an-sich.

Dieses Resultat ist geschichtlich unter dem Namen aufgetreten: Identität des Denkens und Seyns, ein irreführender und incorrecter Name, der überdies auch mit Trübungen und Uebertreibungen jenes Resultats zusammenhing. Nur der gedachte Inhalt, in Abstraction vom Daß der Denkfunction betrachtet, ist Seyn, und zwar jenes allgemeinste Seyn, wie es die Copula enthält, und unter welchem auch das Nichts, das Unmögliche u. s. w., wie wir gesehen haben, Arten sind. Wiefern jenes „Seyn" zugleich wirkliche Realität ist, davon soll bald die Rede werden. Die Schelling-Hegel'sche Identitätsphilosophie hat diese Realität des obersten Seynsbegriffs ohne Weiteres zu voll angenommen, obwohl sich bei Hegel gelegentlich die Einsicht Raum schafft, daß dieses oberste Seyn das der Copula ist (so z. B. in der Abhandlung „Glauben und Wissen" in den Werken I, S. 24). Der Kriticismus dagegen macht das Denken zu leerem Denken, und muß sich deshalb fortwährend selbst vernichten, denn er selbst beansprucht doch auch für sein eignes Denken einen Inhalt, der wahr seyn soll, oder copulativen Seynsinhalt darbieten soll, was Beides dasselbe ist.

Jene Identitätsphilosophie wiederum zog das Daß der psychischen Function mit in den Seynsgehalt hinein und objectivirte deshalb in seltsamster Weise die logischen und dialektischen Processe, in welchen sich der Mensch den Seynsgehalt entwickelt, zu metaphysischen und kosmischen Processen. Der Kriticismus dagegen machte auch das Was zu einem bloßen Daß, erklärte auch die Inhalte des Seyns, wie sie in den Kategorien und in den Vernunftideen liegen, für bloße Functionsweisen des menschlichen Denkens. Er scheute dabei auch das Aeußerste nicht, die Kategorie des Seyns selbst für eine subjective zu erklären, und zwar nicht nur die des „Daseyns", sondern auch die der bloßen assertorischen Modalität, ebenso die der „Möglichkeit" und „Nothwendigkeit": so daß also, wenn Kant einen Beweis mit den Worten schloß „dies muß so seyn", diese Apodicticität gar keine objective Wahrheit beanspruchen durfte, mithin die ganze Kantische Lehre sich selbst diese Wahrheit absprach. So vernichtete auch hierdurch diese Lehre sich selbst: wie sie ja nach Obigem überhaupt gar keinen Inhalt zu haben beanspruchen durfte, sondern aus bloßen Denkfunctionen bestehen wollte, deren Inhalt gar nicht als Inhalt in Betracht zu ziehen, sondern als psychisches Phänomen dahingestellt zu lassen war. Aber sagen wir und sagte Kant nicht auch von dem leeren psychischen Phänomen, daß es ist, was es ist?

Deductionen, wie wir sie bis hierher und namentlich zuletzt ausgesponnen, machen leicht den Eindruck bloßer Wortgefechte. Der Gegner glaubt sich zu sehr am Buchstaben angefaßt; er wirft zornig entgegen, so meine er's gar nicht, man solle besser auf seinen Sinn eingehen, die Sache prüfen, nicht die bloßen Formeln u. s. w. Wohlan, besinnen wir uns von Neuem auf die „Sache".

Die Sache war die, daß es fragwürdig erschien, ob unser Erkenntnißvermögen uns Erkenntniß darüber zu liefern im Stande sey, ob sogenannte „Dinge an sich" existiren oder nicht, wie beschaffen sie sind, ob sie überhaupt möglich sind, kurz: es erschien fragwürdig, ob wir von Dingen-an-sich Etwas aus-

zusagen vermögen, was denselben wirklich, in Wahrheit, zukommt, oder: was sie sind oder nicht sind.

Dieser letzte Ausdruck zeigt uns, daß unser Denken auch in diesem Falle, wie immer, seinen Inhalt durch den Seynsbegriff ausdrückt. Alles Wissenwollen heißt Fragen, was Etwas sey. So fragen wir, was „Dinge an sich" seyen, und fragen auch, ob sie erkennbar seyen.

Offenbar ordnen wir sie schon hierdurch der Gattung „Seyn" unter; die Frage bleibt sonach nur die, welcher Species dieser Gattung sie angehören. Die Erkennbarkeitsfrage würde also, unsern Erörterungen gemäß corrigirt, jetzt lauten müssen:

> Ist uns erkennbar, welcher Species der allgemeinen Gattung des copulativen Seynsbegriffs die „Dinge an sich" angehören?

Unser Gegner fügt sich, indem er uns diese Formulirung bewilligt, unsern Grillen, und glaubt dabei seine Sache vollständig aufrecht zu erhalten.

Wir müssen zunächst erinnern, daß existirende „Dinge an sich" es immer noch für uns nicht giebt, sondern zunächst nur den Begriffsinhalt „Ding an sich". Die Frage ist eben u. A., ob wir zu erkennen vermögen, inwieweit diesem Begriffe Existenzen entsprechen. Im Allgemeinen aber ist die Frage hiernach die, ob wir erkennen können, welcher Species des Seyns der Copula der Begriffsinhalt „Ding an sich" angehöre, ob der Species des real Existirenden, oder der bloßen Gedankendinge u. s. w.?

Es ist freilich etwas sonderbar, zu denken, daß wir von einem Begriffe, dessen Inhalt wir selbst denkend hervorbringen, nicht wissen sollten, welcher Species des obersten Denkbegriffes er angehöre, mit andern Worten, welchen Inhalt er habe. Sollte uns Das, was wir selbst gedacht haben — so fragen wir hier abermals —, gänzlich unbekannt seyn?

Allein, lassen wir das. Wir haben uns nur die Aufgabe gestellt, auf Anticipationen in der Problemstellung zu fahnden.

Diese Aufgabe auch hier verfolgend, müssen wir der neuen Fragstellung Folgendes entgegenhalten:

Einer Species des allgemeinen „Seyn" ist ja doch der Begriffsinhalt „Ding an sich" bereits zugetheilt, nämlich der Species der Begriffsinhalte oder der Denkproducte, hiermit der allgemeineren Species der psychischen Phänomene, der Bewußtseynsinhalte. Hiervon geht die Frage ausdrücklich aus; denn sie möchte erkannt sehen, ob wir an diesem Bewußtseynsinhalte noch etwas Mehreres besitzen, als einen bloßen Bewußtseynsinhalt, einen „bloßen Gedanken". Es wäre interessant, genauer zu erfahren, was dieses Mehrere seyn soll.

Zuvor aber wollen wir uns einer wichtigen Frucht unsrer letzten Bemerkung versichern. Bis jetzt wagten wir nicht, das Seyn der Copula mit dem gewöhnlichen, populären Begriffe des Seyns, Daseyns, der Realität, Wirklichkeit, gleichzusetzen. Stand ja doch auch das Nichts, das Unmögliche, Nichtseyende unter der Gattung jenes copulativen Seyns! Jetzt aber erkennen wir, daß nichtsdestoweniger dieses „Seyn" überall wirkliche Realität bedeutet, also die sehr mißliche Unterscheidung zwischen Seyn und Seyn uns erspart bleibt, und der hierbei früher gefürchtete Widerspruch verschwindet. Ein Urtheil nämlich, welches aussagen wollte, dies oder das sey nicht wirklich, enthielte dieses Nichtwirkliche doch als einen Gedankeninhalt, mithin als eine Gedankenrealität, als eine psychische Thatsache. Auch in dem Urtheile „der viereckige Kreis ist unmöglich" ist das Subject „viereckiger Kreis" eine psychisch reale Gedankenzusammenstellung, also eine Wirklichkeit von der Art der „bloß psychischen". So natürlich in allen Urtheilen. Auch der Irrthum, der Wahn, ist.

Die „Identität des Denkens und Seyns" oder der Satz „Denkinhalt = Seyn" tritt uns hiernach in ein neues Licht, und verliert gänzlich den Anschein einer bloßen logisch-formalen Subtilität. Jener allgemeinste Seynsbegriff der Copula ist wirklich der Begriff der Realität. Das Denken hat stets Seynsarten, Wirklichkeiten, zum Inhalte; denn auch das

sogenannte „bloß Gedachte" ist eine Seynsart, eine Wirklichkeit; sogar der Begriff des Nichts ist eine psychische Realität.

Kehren wir zu unsrer Frage zurück, so bedeutet dieselbe also jetzt näher ein uns entstandenes Bedenken, ob wir wissen können, welcher realen Seynsart der Begriffsinhalt „Ding an sich" angehöre, nämlich ob lediglich der psychischen Seynsart des „bloß Gedachten", oder zugleich — irgend einer anderen. Haben wir denn bei diesem Aufstellen „anderer" Seynsarten ein bestimmtes Schema verschiedener Seynsarten im Hintergrunde, deren eine die des „bloß psychischen" Seyns wäre? Was setzen wir denn etwa diesem „bloß Psychischen" entgegen?

Eine erste Betrachtung zeigt, daß wir nicht ein nur zweigetheiltes Schema von Gegensätzen hierbei mitbringen, nach den Seynsarten des „bloß" Psychischen und des nicht bloß Psychischen gespalten, sondern in Bezug auf Gedankeninhalte eine längere Scala kennen, von dem schlechterdings „bloß" Gedachten, was nur als gänzlich nichtiges Bewußtseynsphänomen Realität hat und haben kann, bis zu dem zugleich auch außerhalb unseres Bewußtseyns Realisirten. Wir wollen dieser Scala nachgehen.

1) Lediglich als Bewußtseynsphänomen, und zwar als gänzlich nichtiges, d. h. auf keinerlei außersubjective Realität beziehbares Bewußtseynsphänomen, existirt und muß existiren Dasjenige, von welchem zu urtheilen seyn würde, daß es absolut unmöglich ist wegen seiner eignen, inneren Unmöglichkeit. Ob wir mit diesem Urtheil immer richtig gehen, ja überhaupt das Rechte zu treffen vermögen, ist jetzt gleichgiltig. Wir constatiren nur, daß wir factisch diese Rubrik bereit halten. Wir füllen sie aus mit solchen Gedankenverbindungen, welche auch in ihrer psychischen Realisirung eigentlich nicht als Verbindungen, sondern nur als äußerliche Nebeneinanderstellungen realisirt sind. Weil diese Verbindungen hiernach sogar psychisch nicht eigentlich realisirbar sind, pflegt man sie ungenau „Undenkbarkeiten" zu nennen, obwohl sie doch in der That „gedacht" waren, freilich nur als bloße Begriffsconglomerate, eben als „bloß" gedachte Verbindungen, nicht vollzogene Verbindungen. Hierher gehört

„der viereckige Kreis“, aber auch begriffliche Widersprüche, welche nicht schon durch eine sinnliche Unvollziehbarkeit ihre Zugehörigkeit zu dieser Classe erweisen, z. B. „ein tugendhaftes Laster“ u. dgl.

2) „Bloß gedacht“ nennen wir auch solche Bewußtseynsinhalte, welche uns innere Unmöglichkeit, d. i. Unvollziehbarkeit der darin intendirten Gedankenverbindungen als solcher, nicht zeigen, dagegen aber wegen Mangels äußerer Bedingungen für immer verurtheilt sind, bloße Gedankeninhalte zu bleiben. Hierhin rechnen wir den Inhalt vieler idealer Wünsche.

3) Eine eigenthümliche Zwischenclasse denken wir uns von solchen Inhalten eingenommen, welche zwar im Denken, aber nicht im sinnlichen Vorstellen realisirbare Verbindungen darbieten, sowie überhaupt nicht in einzelner Ausführung. Wir werden diesen Inhalten deshalb nicht völlig die außersubjective Realisirbarkeit absprechen, aber wir meinen, daß die Realisirung eine fortwährend ungenügende, unvollständige seyn und bleiben müsse. Dies gilt von allem Unendlichen, so namentlich von der Unendlichkeit der Zahlenreihe, der Zeit, auch des Raums.

4) Nicht „bloß gedachte“ nennen wir schon diejenigen Inhalte ohne Bedenken, von welchen wir zu wissen glauben, daß sie sich der vollen Bedingungen außerpsychischer Existenz erfreuen, obwohl sie nicht in Wirklichkeit solche Existenz bereits besitzen, oder sie vielleicht nicht mehr besitzen.

5) Endlich am entschiedensten nicht bloß gedacht würde seyn, was die Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseyns bereits vollständig hat.

Natürlich gilt dieselbe Gradation, welche hier zunächst auf die Realität ganzer Wesen oder Dinge bezogen wurde, ebenso von der Realität einzelner Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten. Möglich übrigens, daß die Scala noch mehrere feine Uebergänge vertrüge; wir begnügen uns bei dem Aufgestellten.

Ein derartiges Schema also ist es, welches der Frage vorschwebt, ob wir wissen können, welcher Seynsclasse der Begriffs

inhalt „Ding an sich" angehöre. Zuvörderst ist dabei demnach als zweifelhaft hingestellt, ob wir wissen können, ob „Dinge an sich" eine innerlich verbindbare Gedankenverbindung oder eine innerlich Unverbindbares („Sinnloses, Undenkbares, absolut Unmögliches") aussagende, bloß äußerliche Gedankenzusammenstellung sey; sodann, ob wir wissen können, ob und in wieweit „Dinge an sich" außersubjective Existenz haben *können*; endlich, ob uns bekannt zu werden vermöge, daß diese Dinge *wirklich* außersubjectiv realisirt sind, oder nicht sind, und wie sie nach Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten in solcher Realität beschaffen seyn würden.

Deutlich giebt sich in dieser Scala der Begriff einer „außersubjectiven Realisirbarkeit und Wirklichkeit" als dasjenige Ingrediens zu erkennen, welches durch seine gradweise Zumischung die Entfernung vom niedrigsten Punkte der Scala, die Annäherungsgrade an den höchsten Punkt, bedingt und bestimmt. Dieser Begriff ist gleichsam hier Exponent der Reihe. Unsre neue Fragstellung setzt also allenthalben voraus, daß die Realität eintheilbar sey in subjectiv-psychische Gedankenrealität und — *andere*, die wir vorläufig außersubjective und außerpsychische nannten, sowie, daß die Realisirbarkeit eintheilbar sey auf gleiche Weise.

Wir machen hier die merkwürdige Entdeckung, daß der Begriff „Ding an sich" in der neuen Fragstellung zweimal vorkommt. Indem nämlich unzweifelhaft seyn dürfte, daß „außerpsychische" oder „außersubjective" Existenz eben Dasselbe ist, wie Existenz von „Dingen an sich" mit ihren Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten, so geht jene Fragstellung aus von der Eintheilung des Seyenden in

a) innerpsychisches, b) außerpsychisches = Dinge-an-sich

und fragt sodann, ob uns erkennbar sey, welcher von diesen beiden Classen, und welcher von ihren Unterclassen, der Gedankeninhalt „Ding an sich" angehöre, beziehentlich angehören *könne*. Also wiederum eine offenbare Anticipation der Antwort!

Die Fragstellung stellt eine Eintheilung von *realen Seynsmöglichkeiten* auf, nämlich

1) psychische, d. h. bloße Bewußtseynsobjecte,

2) solche, die nicht bloß als solche Objecte, sondern auch für sich sebst zu existiren vermögen, d. h. „Dinge an sich" seyn können.

Daß also der Begriff „Ding an sich" eine reale Seynsmöglichkeit ausdrückt, setzt die Frage bereits voraus, sie darf demnach nicht erst danach fragen. Von der uns beschäftigenden „Erkennbarkeit der Dinge-an-sich" nimmt also diese Frage bereits soviel als ausgemacht an, als nöthig ist, um zu entscheiden, daß „Dinge an sich" überhaupt zu den realen Seynsmöglichkeiten gehören. Demnach wäre auch diesmal wieder als das einzig Correcte uns dies hervorgegangen, lediglich nach der weiteren Erkennbarkeit zu fragen, d. h. gemäß unserer letzten Formulirung, nur nach der Erkennbarkeit der besonderen Species der allgemeinen außerpsychischen Seynsmöglichkeit, mit andern Worten, zu fragen:

ob wir wissen können, welche besondern Arten von Dingen-an-sich wirklich seyn können und etwa verwirklicht sind.

Wer auf diese Beschränkung aber nicht eingehen wollte, müßte ebenso hier, wie schon bisher im ganzen Laufe unsrer Untersuchung, darauf bedacht seyn, seine unbeschränkt bleiben wollende Frage abermals in eine neue Gestalt zu gießen.

Nun war die zuletzt entdeckte Anticipation die, daß Dinge-an-sich bereits als reale Seynsmöglichkeiten figurirten. Man beabsichtigt, auch dies noch als möglicherweise unerkennbar dahingestellt zu lassen, und erst nach der Erkennbarkeit auch hiervon zu fragen. Wie soll dies geschehen?

„Dinge an sich" war der Name für die „außerpsychische" Seynsclasse. Soll die Aufstellbarkeit einer solchen Classe überhaupt als zweifelhaft hingestellt werden, so müssen wir fragen:

Können wir wissen, ob „Ding an sich" eine reale Seynsmöglichkeit bezeichnet, und ob und wie dieselbe realisirt ist?

Diese Frage aber wäre in ihrem ersten Theile erledigt, wenn wir überhaupt zu wissen im Stande wären, was eine reale Seynsmöglichkeit ist, durch welche Merkmale sie sich von

ihrem Gegentheile unterscheidet. Denn, wenn wir dies wissen können, ist uns auch alles Material gegeben, um zu entscheiden, ob der Begriff „Ding an sich" eine solche Möglichkeit ausdrücke, oder nicht.

Und kann denn dies irgend bezweifelt werden, daß wir zu wissen im Stande, was eine reale Seynsmöglichkeit sey, da wir doch diesen Begriff selbst denken, da wir ihn denken mußten, um nach ihm zu fragen? Wie soll uns unerkennbar seyn, was wir selbst denken?

Hierzu kommt noch, daß wir sogar reales Seyn, Wirklichkeit, nicht nur Seynsmöglichkeit, gedacht haben, als wir den Begriffsinhalt „Ding an sich" jedesfalls unter die psychischen Realitäten subsumiren mußten. Wie kann uns also gänzlich unerkennbar seyn, was zur Realität gehört, wenn wir Gelegenheit haben, wenigstens eine Art solcher Realität verwirklicht zu sehen und als verwirklicht zu erkennen?

Also die reale Seynsmöglichkeit oder Unmöglichkeit von „Dingen an sich" ist keinesfalls gänzlich unerkennbar. Auch dies konnten wir noch aus den Voraussetzungen der Fragstellung selbst ableiten.

Aber auch die etwaige Wirklichkeit solcher Dinge?

Nach einer Seite hin folgt die Entscheidung über die Wirklichkeit schon aus der über die Möglichkeit. Denn wird die Möglichkeit als nicht vorhanden erkannt, also Unmöglichkeit erwiesen, so ist die Wirklichkeit eo ipso geleugnet, also über sie entschieden. Ein Nachweis, daß „Ding an sich" ein sinnloser Begriff, ein Begriff sey von der oben aufgestellten Classe 1, also es schlechterdings keine Dinge-an-sich geben könne, so gut es keine viereckigen Kreise geben kann, — auch ein solcher Nachweis wäre eine vollständige Erkenntniß der „Dinge an sich". Sie wären dann vollständig als „Unmöglichkeiten" (d. h. genauer, als psychische Realitäten der Classe 1 unsrer obigen Reihe) erkannt. Ebenso, wenn der Nachweis gelänge, daß sie der Classe 2, dem innerlich Möglichen, nur durch äußeren Mangel Verhinderten, angehören. In diesen beiden Fällen würden die Classen 4—5,

beziehentlich 3—5, überhaupt gar nicht aufgestellt werden dürfen, es würde vielmehr der Satz gefunden seyn, daß alle Realität auf bloß psychische beschränkt seyn und bleiben müsse. Ob dieser Satz nicht wiederum in sich selbst zerfällt, wollen wir jetzt nicht untersuchen.

Auch in dieser Beziehung ist in allen unsern Fragstellungen eine unberechtigte Anticipation geschehen. Man fragte nach der Erkennbarkeit von „Dingen an sich", als ob von vornherein feststünde, daß diese Worte überhaupt einen Sinn haben, als ob man bereits erkannt habe, daß „Ding an sich" keine bloße Zusammenstellung von Begriffsinhalten sey, deren wirkliche Verbindung nicht einmal im Denken vollziehbar ist. Würde man wohl ebenso naiv nach der Erkennbarkeit von viereckigen Kreisen fragen? Oder hielt man ernstlich für möglich, daß etwa auch dann, wenn bereits feststehe, ein Begriff sey so widersprechend wie „hölzernes Eisen" u. dgl., immer noch in Frage kommen könne, ob der Inhalt solchen Begriffs nicht doch vielleicht außerhalb des Denkens real möglich, ja wirklich sey? Und glaubte man, dies noch annehmen zu dürfen, selbst wenn man zuvor gefunden hätte, daß der Begriff der „äußeren Seynsmöglichkeit" selbst — das ist ja der Begriff „Ding an sich" — ein Unsinn sey?

Ein nicht uninteressanter, chikanöser Einwand könnte uns hier in der That noch ein Bein stellen wollen. Man könnte fragen: wissen wir denn auch gewiß, daß innere Seynsmöglichkeit einer Gedankenverbindung, also die sogenannte „Denkbarkeit", die Bedingung der äußeren ist? — wissen wir denn gewiß, daß, was Unsinn für unser Denken, zugleich Unmöglichkeit ist für das Seyn außerhalb des Denkens? — wissen wir denn gewiß, ob es viereckige Kreise nicht doch vielleicht draußen geben kann, obwohl wir sie in unserm Innern nicht zu zeichnen vermögen?

So könnte vielleicht jener absolut antirationalistische Ueberglaube sprechen, der das credo quia impossibile, quia ineptum, quia absurdum des Tertullianus vertheidigt.

Der Fehler liegt hier darin, daß sich der Einwand bereits

des Begriffes „äußere Seynsmöglichkeit“ bedient, als sey bereits entschieden, daß sich der Denkende dieses Begriffes bedienen dürfe. Auch Tertullianus wollte, daß seine Worte einen Sinn hätten, d. h. nicht bloße Gedankenconglomerate seyen. Auch er wollte, daß seine Copula „ist“ eine wirklich in Gedanken vollzogene Verbindung ausdrücke, daß sie nicht mit gleichem Rechte und gleicher Wahrheit vertauscht werden könne mit „ist nicht“. Auch er wollte, daß, wenn er credo sagte, dies mit non credo nicht identisch sey. Er mußte sich also ebenso, wie wir, zuvörderst alle solche Gedanken verbieten, und durfte sie nicht weiter anwenden, von welchen sich zeigte, daß sie bloße unverbundene Conglomerate, eine bloße Zusammenstellung von „ist“ und „nicht ist“, von Ja und Nein, liefern, wie z. B. der Gedanke eines viereckigen Kreises. Unter dasselbe Gesetz nun würde auch der Gedanke „äußere Seynsmöglichkeit“ gestellt seyn. Passirt dieser Gedanke die Zollgrenze der Vernunft, so geschieht dies nur, weil er die Marke der inneren Möglichkeit erhalten konnte. Wollte man nachher aus den Mantelfalten dieses Begriffs versteckte innere Unmöglichkeiten, z. B. viereckige Kreise, hervorziehen, so würden diese eben für Contrebande zu gelten haben.

Die „äußere Seynsmöglichkeit“ ist nur als Begriff zuzulassen, wenn ihr die „innere Seynsmöglichkeit“, oder, wie man gewöhnlich sagt, die „Denkbarkeit“ zuerkannt ist. Sie bildet dann ein Glied innerhalb des Denkbaren oder innerlich Möglichen. Folglich darf etwas innerlich Unmögliches nicht in sie aufgenommen werden. Mit andern Worten: das innerlich Unmögliche, Undenkbare, ist auch äußerlich unmöglich, existenzunfähig. Wir entscheiden also in dieser Richtung mit der Denkmöglichkeit zugleich auch über die Wirklichkeit insoweit, als wir mit der Undenkbarkeit jedesfalls die Unwirklichkeit entscheiden.

Die „innere“ Seynsmöglichkeit ist eben nur die erste Grundlage der äußeren, ein Theil der äußeren. Es schwindet jede fundamentale Unterscheidung; wir enden auch hier mit einer Tautologie: „was möglich ist, kann soweit seyn, als es möglich ist.“

Unser Denken besitzt den Begriff der Seynsmöglichkeit, es besitzt sonach auch das Vermögen, über die Grade dieser Seynsmöglichkeit zu urtheilen. Ja, selbst die sogenannte absolute Unmöglichkeit oder Sinnlosigkeit ist nur der niederste Grad von Realisirbarkeit eines Gedankens. Welcher Grad kommt dem Begriffsinhalte „Ding an sich“ zu? Etwa nur der Grad eines unverschmolzenen Gedankenconglomerats, d. i. eines „unsinnigen“ Begriffs? Oder haben die Worte „Ding an sich“ einen Sinn? Stellen sie eine innerlich mögliche Gedankenverbindung dar? Dies ist uns erkennbar. Lautet die Antwort auf die letzte Frage verneinend, so sind die Dinge-an-sich vollständig erkennbar gewesen: sie sind erkannt als — Wind. Lautet die Antwort bejahend, so bedeutet „Ding an sich“ den berechtigten Begriff der vollen außersubjectiven Seynsmöglichkeit, die uns dann auch erkennbar seyn muß, weil wir eben ihren Begriff — als einen berechtigten — besitzen.

Es bliebe sonach nur die Frage gestattet, ob wir auch die Verwirklichung der Dinge-an-sich, falls sie nicht als unmöglich von vornherein abzuweisen war, zu erkennen vermögen.

Jetzt endlich ist es Zeit, mit einer längst in petto gehaltenen Wahrnehmung vorzurücken, die wir schon in den ersten Anfängen unsrer Untersuchung hätten aussprechen können, wenn wir es nicht vorgezogen hätten, sie bis hierher zu versparen. Just die stärkste Anticipation, die sich denken läßt, pflegt der Frager nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich am leichtesten zu übersehen, und es ist eine Anticipation, die sich durch keine Correctur hinwegbringen läßt, da sie allen Problemstellungen ohne Ausnahme einwohnt, ebenso, wie wir dies von der Anticipation des objectiven Wahrheitswerthes unsres Denkens aussagen mußten.

In der Frage: „sind Dinge-an-sich erkennbar?“ oder: „können wir Etwas von Dingen-an-sich wissen?“ — haben wir bis jetzt das „Wir“ gänzlich übersehen, oder auch das „Man“, welches in der hier zuerst gewählten Form der Frage versteckt liegt, da ihr Sinn nothwendig derselbe ist, wie wenn gesagt wäre: „kann man Dinge-an-sich erkennen?“ Diese

Wörtlein „man" oder „wir" sind der Herd oder Ausdruck der allerwichtigsten und für unsern Zweck durchschlagendsten Anticipation von allen, die wir entdeckten.

„Erkennbar" ist ein abkürzender Ausdruck, der den dahinter liegenden Gedanken nur unvollständig verlautbart. In Wahrheit denkt Jeder, der nach Erkennbarkeit von Etwas fragt, entweder an sich selbst, oder an die Menschen überhaupt, oder endlich an die allgemeine Gattung erkenntnißfähiger Subjecte, und fragt, ob ihm selbst, oder ob den Menschen überhaupt, oder ob im Allgemeinen den Subjecten, welche im Uebrigen Erkenntnisse zu haben vermögen, auch wohl die Erkenntniß des fraglichen Gegenstands, also z. B. der Dinge-an-sich, gelingen werde und könne. Eine Frage, ob den Steinen die Dinge-an-sich erkennbar seyen, würde man so lange abweisen, als nicht zuvor festgestellt wäre, daß die Steine im Uebrigen erkenntnißfähige Subjecte sind. Also das „Man", welches in der Frage steckt, bedeutet zum Mindesten ein hypothetisch als vorhanden vorausgesetztes „erkenntnißfähiges Subject". Aber dies genügt nicht. Nicht bloß, ob erkenntnißfähige Subjecte, falls es solche geben würde, die Dinge-an-sich zu erkennen vermöchten, wird in jener Frage gefragt. Es ist vielmehr das Fragen in jener Form auch noch in einer andern Beziehung ein abgekürzter Ausdruck. Auch das Fragezeichen will noch in Begriffe verwandelt seyn, wenn jede Abkürzung verschwinden soll. Das Fragezeichen aber, ebenso die Wortstellung, bedeutet soviel als: „ich, der Fragende, will wissen." Ich, der Fragende, setze mich also in jeder Frage als ein wissensfähiges, erkenntnißfähiges, und in dieser Eigenschaft existirendes Subject voraus, und zwar nicht bloß hypothetisch, sondern in der unbezweifelten Meinung des Wissens, daß ich ein solches Subject bin. Frage ich nun nach einer Erkennbarkeit, so frage ich mit „wir" oder mit „man", sofern ich die Wirklichkeit oder Möglichkeit noch andrer solcher Subjecte hinzudenke. Aber offenbar hängt hieran nicht Seyn und Nichtseyn meiner Frage. Verbietet man mir, oder richtiger, verbiete ich mir selbst das „Wir" oder das „Man", so bleibt meine

Frage in ihrer wesentlichen Tendenz bestehen, indem ich sie dann in der Form wiederholen darf, ob mir das fragliche Object erkennbar sey. Davon aber, mich als existirendes, erkenntnißfähiges Subject zu wissen, kann ich in der Frage gar nicht absehen, und kann es aus der Frage nicht wegschaffen, weil eben Fragen soviel heißt als Wissenwollen, die Thatsache, daß „ich frage", also gar nicht vorhanden seyn würde, wenn nicht zugleich vorhanden wäre das als solches festgehaltene Wissen, daß ich ein wissenwollendes, mithin sich als erkenntnißfähig voraussetzendes Subject bin. Denn unbewußtes Fragen giebt es nicht. Die Erkenntnißfähigkeit ist auch nicht bloß indirect als Bedingung des Wissens angenommen, sondern schon dadurch sichergestellt, daß auch das Wissen, daß ich frage, eine Erkenntniß ist.

Das aufgestellte Problem, ob Dinge-an-sich erkennbar seyen, setzt also jedesfalls die dem Fragenden selbst bewußte Erkenntniß seiner eigenen Existenz als eines fragenden und erkenntnißfähigen Subjects voraus, welches Interesse an der Frage nimmt und welches die Antwort vernehmen wird. Die Existenz dieses Subjects und mithin die Erkenntniß dieses Subjects und seiner Existenz anzweifeln oder leugnen, würde wieder in die Selbstaufhebungen des Skepticismus führen, die uns schon mehrfach entgegengetreten. Die Erkennbarkeit der Existenz des fragenden Subjects in Frage ziehen, würde heißen, die Existenz Dessen, der fragt, in der Frage selbst, die er stellt, in Frage ziehen, — was einfach nicht geht, weil dieser „Er", welcher fragt, seine Existenz dabei eben nicht in Frage stellt, sondern bejaht, ausspricht, bethätigt.

Ich, der Fragende, erkenne, daß ich bin, daß ich frage, daß ich erkenntnißfähig bin. Alles dieses sind Aussagen, welche mit der Copula „Seyn" einem Subjecte angeheftet werden als ihm, diesem Subjecte, objectiv, in Wahrheit, real zugehörig, — also als ihm, diesem Subjecte, an sich zugehörig.

Sollte nicht dieses Subject, das wir „Ich" nennen, mit Recht ein „Ding" zu nennen seyn? Und sollte die Existenz, die

wir ihm zuerkennen, nicht eine jener außersubjectiven Seynsmöglichkeiten verwirklichen, die wir „Dinge an sich“ nannten?

Die „subjective“ oder „psychische“ Existenz war uns diejenige, welche die Objecte unsres Bewußtseyns haben, sofern sie solche Objecte sind, das Gedachte als Gedachtes. Dagegen nennen wir „Ding an sich“ ein Existirendes, sofern es nicht bloß als Object eines Bewußtseyns, sondern — außerhalb des Bewußtseyns existirt.

Endlich haben wir die Mittel gewonnen, positiv zu benennen, was wir bis jetzt nur mit ausschließenden Bezeichnungen benannten. Das „außerhalb“ des Bewußtseyns, nicht bloß als Object desselben Existirende, ist positiv Alles das, was als Subject existirt, und sofern es als Subject existirt. Nicht nothwendig als Subject eines Bewußtseyns, sondern überhaupt als Subject, welches selbst Träger ist von Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten, die dann von ihm, als logischem Subjecte, urtheilsweise auszusagen seyn würden. Bloßes Object des Bewußtseyns, bloß Gedachtes, sind jene psychischen Phänomene unseres Innern eben darum, weil sie nicht selbst Träger sind eines von ihnen Ausgesagten, sondern weil sie bloß Ausgesagtes, Eigenschaften, Zustände von einem Anderen sind, welches Andere dann seinerseits ein „Ding an sich“ seyn würde, welches durch diese Aussagen „erkannt“ wird. Mit Einem Worte, der Begriff „Ding an sich“ ist der philosophische Begriff von Substanz (= dem aristotelischen *ὑποκείμενον, καθ᾽ οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ᾽ ἄλλου*: Arist. met. VII, 3).

Wir sehen hieraus, daß selbst die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich, wie z. B. die Lehre Kant's, indem sie sagt, daß unsre Gedanken sämmtlich nur den Werth von Erscheinungen, also von Bewußtseynsobjecten haben, die Erkenntniß von Dingen-an-sich auch insofern voraussetzt, als sie voraussetzt, daß Subjecte an sich existiren, welchen die Erscheinungen erscheinen. Bei Kant wiederholt und steigert sich dieser innere Widerstreit im Besonderen noch in seiner be-

rühmten Kritik der Psychologie („von den Paralogismen der reinen Vernunft"). Das Wort „Erscheinung" ist eben auch nur eine abgekürzte Redeweise. Man denkt dabei in Wahrheit an ein gewußtes, bekanntes existirendes Subject, welchem die Erscheinung Object ist. Indem man nun ferner von diesem Subjecte aussagt, daß es diese bestimmten Erscheinungen **hat**, **erkennt** man dieses Subject in wahrhaft an ihm vorhandenen Zuständen, besitzt also an ihm ein wenigstens theilweis **erkanntes Ding-an-sich**.

Dieser positive Begriff vom Ding-an-sich, **Subject** oder, was hier ganz Dasselbe, **Substanz** zu seyn im Vergleich zu bloßen Objecten als bloßen Prädicirungen, Accidentien (wenn auch wesentlichen, nicht blos zufälligen) einer Substanz, ist lediglich entlehnt dem Selbstbewußtseyn des Fragenden. Woher könnten wir auch unsre positiven Begriffe haben, als aus uns selbst?

Die Sachlage ist also einfach die, daß das Subject des Fragenden sich selbst bereits als existirendes Subject, als an sich seyenden Träger von Zuständen und Objecten, erkannt hat. **Aus** dieser Erkenntniß **entnimmt** es erst den Gegensatz von „Ding an sich" und „Erscheinung" oder von „Ansichseyendem" und „blos Gedachtem". **Fragt** es nun dennoch nach der Erkennbarkeit der „Dinge an sich", — was kann diese Frage dann eigentlich fragen wollen? — was **darf** sie allein fragen wollen?

Zweierlei, nämlich

1) ob mir, dem Fragenden, die Existenz auch noch **andrer** an sich existirender Dinge oder Wesen außer dem des eignen Ich erkennbar sey,

2) **wieweit** dieses Ich und die etwaigen anderen Wesen erkannt werden können.

Alle Voruntersuchungen, die wir vorher noch zuließen, sind jetzt zugleich als überflüssig erkannt. Ob „Dinge an sich" überhaupt denkbar, ob sie auch existirbar, kann nicht mehr fraglich seyn, denn ab esse ad posse valet conclusio. Wir wissen bereits, daß „Ding an sich" ein Wesen der Classe 5 in obiger

Reihe bezeichnet, also die Classen 1 — 4 nicht mehr dafür in Betracht kommen.

Es wird schwerlich gelingen, auch in den letzten Problemstellungen noch eine Anticipation der Beantwortung aufzuspüren. Denn daraus, daß ich andre existirende Dinge-an-sich als seynsmögliche annehmen und erkennen kann, folgt noch nicht unbedingt die Erkennbarkeit ihres Verwirklichtseyns, und daraus, daß ich den allgemeinsten Begriff eines existirenden Wesens habe, folgt noch nicht, daß ich diesen Begriff in alle Einzelheiten seines Inhalts und seiner Beziehungen hinein mir zu ergänzen oder aufzuschließen vermag.

In Einem Falle jedoch — und dies wollen wir nicht unerwähnt lassen — wäre es allerdings möglich, aus der Erkenntniß der Seynsmöglichkeit auf die wirkliche Existenz zu kommen: in dem Falle nämlich, daß sich uns die Seynsmöglichkeit eines Begriffsinhalts soweit erschlösse, um über die Nothwendigkeit der Existenz desselben ein Urtheil zu gewinnen, und uns dann diese Nothwendigkeit sich in der That erwiese. Der Begriff der Nothwendigkeit schlägt die Brücke von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Denn das Urtheil über Nothwendigkeit der Verwirklichung oder des Verwirklichtseyns eines Möglichen ist selbst nur ein Urtheil über eine Art von Möglichkeit, nämlich eine Aussage von Unmöglichkeit des Nichtseyns. Die Begriffe der Nothwendigkeit und Wirklichkeit bringen sonach keinen neuen positiven Inhalt zum Begriffe der bloßen Möglichkeit hinzu, sie entstehen vielmehr durch Negationen, welche innerhalb des Bereiches des Möglichen als solchen vorgefunden werden. Sie sind nur das Ergebniß einer Eintheilung dieses Bereichs, indem innerhalb desselben eine Classe des Möglichen sich vorfindet, in welcher die Möglichkeit nur des Seyns, nicht des Nichtseyns liegt, die Classe des nicht nicht-seyn Könnenden (quod nihil potest nisi esse), ebenso wie das Unmögliche, das in irgend einem Sinne der Realisirung Unfähige, die Classe desjenigen Möglichen besetzt, dessen Möglichkeit auf die Unrealität in dem jedesmaligen Sinne beschränkt ist (quod nihil potest

nisi non esse), wobei man theils nur die äußere Unmöglichkeit (quod nihil potest nisi cogitati more existere), theils auch die innere, die Unmöglichkeit einer Vollziehung in Gedanken (quod nihil potest nisi cogitando frustra tentari), im Auge hat. Der volle, durch keine Negation beschränkte, in diesen Beziehungen also neutrale Allgemeinbegriff des Möglichen würde dagegen sowohl das Seyn als auch das Nichtseyn noch als möglich setzen (mere possibile est, quod et esse potest et non esse).

Wir haben indeß nicht nöthig, bei dieser abstracten Betrachtung uns zu begnügen. Sie hat bereits ihre concrete und legitimirte Anwendung gefunden in jenem Falle der Erkenntniß einer An-sich-Existenz, welcher sich als gänzlich unabweisbar aufdrängte, in dem Falle der Erkenntniß des eignen Ichwesens des Fragenden. Wie komme ich zu der Erkenntniß, daß Ich bin? Nicht durch Erfahrung. Denn jeder Erfahrungsact setzt mein Ich bereits als den von mir selbst als daseyend anerkannten Träger der Erfahrung, der das Erfahrene vor seinem Bewußtseyn ausspricht, voraus. Erfahrungsmäßig ergreifen wir in der That niemals unser Ichwesen selbst, sondern nur den einzelnen, im Momente psychisch vorhandenen Ichgedanken, der, mit dem sprachlichen Wörtlein „ich“ wie mit einem Kleide angethan, in unserm Innern kommt, geht, wiederkommt, im tiefen Schlafe fehlt u. s. w., sich mit Einem Worte völlig auf dieselbe Linie stellt mit allen anderen Einzelphänomenen unsres Innenlebens. Jenes Wesen aber, jenes Ich, dessen Zustände, Producte, Erscheinungen alle diese psychischen Einzelheiten sind, finden wir empirisch nicht vor, und können es nicht vorfinden, weil jede Vorfindung nur ihm ein Object liefern, also nicht das Subject liefern würde, welches vorfindet und welchem geliefert wird. Dieses Ichwesen ist also ein hinzugedachtes „Ding an sich“. Mit welchem Rechte wird es hinzugedacht? Mit keinem Rechte, wenn nicht die Denknothwendigkeit erwiesen werden kann, die Nothwendigkeit durch Denkgesetze. Wir werden nicht irren, wenn wir diese Nothwendigkeit im Causalgesetze begründet finden, das seinerseits wieder auf die all unser Denken be-

herrschende, tragende und nährende Idee des Möglichen zurückgeht, dessen Grundverhältniß zu aller Wirklichkeit es ausspricht („Alles Wirkliche setzt seine Ermöglichung voraus" — ist die eigentliche Kernformel des Causalsatzes).

Konnte aber in diesem Einen Falle unser Denken durch seine allgemeinen Gesetze unweigerlich auf Daseyn-an-sich geführt werden, warum nicht auch in anderen Fällen? Ein principielles Hinderniß giebt es nicht, da wir des Besitzes der Seynsmöglichkeit gewiß geworden sind. Das Daseyn andrer Wesen kann uns also günstigen Falls ebenso gewiß werden, wie unser eigenes. Eine stärkere Gewißheit aber können wir dafür nicht einmal suchen, also auch nicht vermissen. Selbst der sie Suchende würde dabei sein eignes Daseyn als gewiß voraussetzen, da er ja sagen müßte: „ich suche Gewißheit", und wüßte demnach unter „Gewißheit" sich nichts Anderes zu denken, als Etwas, was Er (als Seyender) hat, also nur eine nähere Bestimmung seiner Selbstgewißheit, mithin nichts Gewisseres, als diese selbst ist.

Findet man gegen diese letzten Ergebnisse, und zwar in Einem gegen die Denkbarkeit, Seynsmöglichkeit und Wirklichkeit von Dingen-an-sich, etwa noch immer eine Instanz in dem Begriffe „Ding an sich" selbst, als welcher einen Widerspruch einschließe, da das „An sich" soviel bedeute als „nicht für mich" oder „nicht gedacht": so würde darin nur die Aufforderung gegeben seyn, den Begriff des „An sich" nicht in dieser ausschließenden Weise zu definiren. Hierin liegt zwar ein Problem, aber ein Problem, welches durch ein unleugbar Gewisses, nicht Wegzubringendes gestellt ist, also keine Undenkbarkeit einschließen kann.

Auf ein verwandtes Problem führt die zweite der zuletzt gestellten Fragen. Wieweit eine Erkenntniß der „Dinge an sich" gelingen könne, mit den menschlichen Erkenntnißmitteln, — dies ist eigentlich das Problem, um deßwillen es eine Erkenntnißtheorie giebt. Alles Andere kam auf Verständigung hinaus darüber, was man fragen dürfe und könne, und über Das, was Jeder irgendwie schon denkt. Aber jenes „Wieweit" betrifft

die in Wahrheit sachlich disputabeln Punkte, hauptsächlich aber den folgenden:

Erkennen wir die Dinge-an-sich etwa nur durch die allgemeinsten Begriffe, durch die Kategorien des Daseyns, der Substanz, der Causalität, — wogegen wir jede Besonderheit ihres Daseyns lediglich ihren Wirkungen, also ihren Relationen, ihren Erscheinungen, zu entnehmen hätten?

So ungefähr dachte Locke, der den Substanzbegriff zwar für objectiv, aber für leer hielt. Kant hat zwar nicht in den Worten, aber in der Sache ganz Dasselbe gelehrt, soweit er dogmatistisch ein Daseyn von Dingen-an-sich als Ursachen unsrer Empfindungen behauptete.

Wir werden einräumen müssen, daß wir die Dinge-an-sich, d. h. die Substanzen, die Wesenseinheiten, gar nicht anders näher zu bestimmen im Stande sind als durch Heranziehung der Erscheinungsbegriffe an den einfachen, allgemeinen Kern des Begriffs einer substantiellen Ursache, eines Kraftcentrums, einer potentiellen Einheit, oder wie immer wir dies nennen mögen. Was wir an dem vollen und ganzen Daseyn das „Wesen" nennen, ist in der That an sich nur durch die allgemeinen Kategorien ausdrückbar. Aber ist dies nothwendig als ein mangelhaftes Erkennen aufzufassen? Vielleicht ist das „Wesen" wirklich überall von jener allgemeinen Natur, wogegen alles Besondere in der „Erscheinung", in der „Wirkung" liegen würde? Oder mit andern Worten: vielleicht ist „Wesen" nur eine von unserm Denken isolirt aufgefaßte Seite des Daseyenden, und zwar eben jene allgemeine Seite? Dann wäre unser Denken gleichwohl ein wahres Erkennen; denn jene Seite existirt ja wirklich. Auch die andre Seite, die der Erscheinung, einschließlich der innern Erscheinung des Wesens für sich selbst (Empfindung, Vorstellung), oder die der Wirkung, einschließlich der innern Wirkung des Wesens auf sich selbst, existirt wirklich und ist wahrhaft erkennbar. Es fehlte sonach nur „leider das verknüpfende Band". Und hierin allein liegt vielleicht das Mangelhafte unsrer Erkenntniß.

Auf jeden Fall muß bedacht werden, daß wir im Denken nach dem Causalgesetz um der Wirkung willen, welche vorlag, das Wesen suchten, welches sie hervorbrachte, und andrerseits das Wesen, an welchem sie erschien. Der Begriff solches Wesens ist der Begriff des „Ding an sich". Ist dieses hiernach gedacht im Unterschiede von Wirkung und Erscheinung, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es entleert erscheint vom Inhalte dieser beiden. Aber es ist zugleich gedacht als Quell für Wirkung und Erscheinung, also der Unterschied zugleich wieder aufgehoben, die Identität festgehalten. Auch hier ist also ein scheinbarer Widerspruch gesetzt, wie oben der zwischen „An sich" und „Für uns". Wir werden zu erwägen haben, ob nicht unsre Denkthätigkeit die Röthigung in sich trage, in dergleichen Antinomien sich aussprechen zu müssen, und ob nicht gerade in der Vereinigung des für die trennende Abstraction sich Widersprechenden die vollste Objectivität unsres Denkens zu finden seyn würde.

Dies wäre hiernach das überall in der Tiefe lauernde, eigentliche Problem der sogenannten Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich und der Erkenntnißtheorie überhaupt:

Vermögen wir die vom Denken zerrissene Einheit des Seyenden für das Erkennen wiederherzustellen und ihre Herstellbarkeit einzusehen?

Wahrscheinlich behält Schleiermacher Recht, der unser Erkennen auf die Fähigkeit beschränkt sah, jene mystische Einheit der Gegensätze in eben diese Gegensätze auseinanderzureißen, die in ihr verknüpft sind, und dabei sich bewußt zu bleiben, daß sie in derselben verknüpft sind. Die Einheit selbst, das Verknüpftseyn als Verknüpftseyn, ist wohl als Besitz, als Leben, uns gegenwärtig, und wird als solches gefühlt, auch in seiner Totalität gewußt, intuitiv erkannt, aber dies ist keine Erkenntniß im eigentlichen Sinne, als welche das Verknüpfte immer wieder an getrennte Begriffe vertheilen muß.*) So, wenn wir

*) Im Grunde ist dies doch auch, trotz aller gegentheiligen Behauptungen, die wahre Meinung in Schelling's Identitätsphilosophie. Man lese z. B. „Philosophie und Religion" (WW. I, 6) S. 21—26.

sagen, das „Ding an sich" sey die Möglichkeit oder Potenz seiner Wirkungen, so reißt dieser Satz Potenz und Wirkungen auseinander, und ihre Vereinigung wird uns nur „intuitiv" durch das Gefühl unseres eigenen Potenzseyns, unsrer eigenen innern Kraft und Wirkungsweise, verständlich. So kam ich in meiner „Logik" (1866) auf die Dreiheit von Begriffsphilosophie, Erfahrung und Intuition, als die Dreiheit der Erkenntnißorgane, welche zur Erfassung der entsprechenden Dreiheit des Seyns dient: Potenz, Wirken, Wirkung.

Recensionen.

Persönlichkeits-Pantheismus und Theismus. Moritz Carriere, Franz Baader, Heinrich Ritter und Hermann Ulrici. Von Franz Hoffmann.

Erste Hälfte.

M. Carriere hat als Aesthetiker, Kunstgeschichtschreiber und Philosoph eine Reihe von Werken geschaffen, welche ihm einen hohen Rang in der deutschen Schriftstellerwelt erworben haben. Wir erinnern nur an sein Werk: Die philosophische Weltanschauung in der Reformationszeit, seine Aesthetik, sein Werk: Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit, sein Buch: Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk. Diesen geistreichen Werken, die durch kleinere Schriften unterbrochen wurden, folgte jüngsthin das rein philosophische Werk: Die sittliche Weltordnung. Diesem Werke ist als Einleitung eine patriotische Rede vorausgeschickt, die nur erhebend und begeisternd wirken kann. Das Werk selbst gliedert sich in zwölf Abtheilungen, die einen von der Welt zu Gott aufsteigenden Lehrgang verfolgen.*) Wir haben es hier mit geistreichen Betrachtungen zu thun, die im Uebrigen aber in

*) 1. Die mechanische Weltordnung und die Materialisten, 2. der Idealismus, 3. Seyn und Erkennen: Grundzüge des Realidealismus, 4. die Idee des Vollkommenen und das Seynsollende, 5. die Freiheit und das Gesetz, 6. das Gute und das Böse, 7. die Rechtsordnung und der Staat, 8. der Emporgang des Lebens und die Geschichte, 9. das Weltleid und seine Ueberwindung, Unsterblichkeit, 10. die Kunst, 11. die Religion, 12. Gott.

freier Beweglichkeit der Gedanken sich nicht eine streng systematische Metaphysik zur Aufgabe setzen. Im ersten Abschnitt faßt der Verfasser die strenge Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge als Ergebniß der neueren Naturforschung, die jedoch aus der einseitigen Fixirung dieses Ergebnisses zum Materialismus umschlug. Er zeigt, wie derselbe in seinen Consequenzen unausweichlich zur Aufhebung des Unterschiedes von Wahr und Falsch, von Gut und Böse, somit zur Aufhebung aller Erkenntniß und Ethik getrieben werde, womit er sich selber aufhebe. Die Materie als das allein Wesenhafte, Wirkliche betrachtend, nenne der Materialismus gewöhnlich die Kraft (die er nicht in bloßen, puren Stoff auflösen kann) eine bloße Eigenschaft des Stoffs. Als erster Schritt zur wissenschaftlichen Widerlegung desselben erscheint dem Verf. die Nachweisung, daß wir zur Kenntniß der (sogenannten materiellen) Dinge kommen nur durch die Wirkungen, die sie äußern und auf uns üben, nur durch die Kraft, mit welcher wir diese ihre Aeußerungen aufnehmen, womit die Kraft zur Ursache aller (sogenannten) materiellen Erscheinungen werde. „Physiker wie Fechner nennen den Stoff das Handgreifliche, Tastbare, d. h. dasjenige, was unserer eignen Bewegung einen Widerstand entgegensetzt, seinen Ort oder Raum behauptet, und damit ist das Wesen des Stoffs die Widerstandskraft, und das Reale besteht als die Kraft sich selber zu setzen, im Unterschied von anderm einen Raum einzunehmen, sich darin zu behaupten und alles zurückzuweisen, was denselben gleichfalls einnehmen will. Räumliche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sind die Grundeigenschaft alles Materiellen. Aber was wir als Materie sehen oder betasten, ist nicht das Erste, sondern ein Phänomen der Kraft und unserer subjektiven Auffassung. Aus einer Eigenschaft, die am Stoffe haftet, verwandelt sich uns also die Kraft in das Ursprüngliche, den Stoff selber als ihre Aeußerung Setzende; beide sind untrennbar wie Ursache und Wirkung. Die Materie ist nicht das Wirkliche oder Ursprüngliche, ... sondern ... die Aeußerung eines Innern, die Erscheinung der Kraft. Denn unter Kraft verstehen wir doch das Vermögen zur That

und das Thatige selbst; und das geht doch den Thaten (begrifflich) voraus. Wer dagegen im Stoff das Wesen der Dinge sieht und die Materie für das alleinige und wahre Seyn nimmt, der macht das Zweite zum Ersten, die Wirkung zur Ursache, das träge Todte zum Quell der Bewegung und des Lebens." Aber auch die Kraftatome sind nicht das wahrhaft Ursprüngliche, welches nur ihr Urheber, Hervorbringer, Schöpfer, Gott, der Urgeist ist, wie der Verf. später in seiner Weise selbst geltend macht, und was er Materie nennt, ist nicht Materie im Sinne des Materialismus, nichts von der Kraft Verschiedenes oder gar ihr Entgegengesetztes, sondern sie selbst in ihrer Wirkung und Erscheinung, wie der Verf. selbst sagt, Aeußerung eines Inneren, Erscheinung der Kraft. Stoff ist nur Name (S. 31), der eine Summe von Kräften bezeichnet, wiewohl auch jedes einzelne Atom Stoff und stofflich genannt werden kann, dessen Wesen Kraft ist, die wirkt und erscheint.*) Daraus leitet der Verf. ab, daß das All ein System von Kräften ist. Referent bestreitet die Corpuscular-Atomistik so wie die specifische Fassung der Monaden bei Leibniz und auch bei Herbart, nicht aber die Monadologie überhaupt. Des Verfassers Atome sind nicht materiell, sondern Kräfte, also im Grunde Monaden, die man auch Atome nennen kann und mag, wie ja auch Leibniz seine Monaden ideelle (eigentlich spirituelle) Atome nannte. Aus starren Kräften würde so wenig als aus starren Corpuskeln etwas erklärt werden können. Bezüglich des Problems, wie sich die Beharrlichkeit und der Zustandwechsel der Monaden oder Atome vereinbaren lasse, scheint uns der Verfasser nahezu den Nachweisungen Ulrici's zu folgen. Er sagt: „Wenn (z. B.) Natrium und Chlor ihren Gegensatz in den Kochsalzwürfeln

*) Michelet (Das System der Philosophie rc. II. Band: Die Naturphilosophie S. 7) findet die Kraft (ohne Wesen) unzulänglich und nennt sie daher etwas Gespensterhaftes. Er bestreitet mit Hegel die gesammte Atomistik und Monadologie. Auch der Verfasser ging aus der Hegel'schen Schule hervor und er hätte sich daher vor Allem mit Michelet, dem Hauptvertreter der linksseitigen Fraktion der Hegel'schen Schule, auseinanderzusetzen gehabt.

ausgeglichen und eine Sättigung ihres Strebens erfahren haben, so bestehen sie dabei allerdings fort und sind nicht in ein anderes Wesen übergegangen, aber darum sind doch nicht ihre eigenen Zustände dieselben geblieben, vielmehr liegt es weit näher, der neuen Erscheinungsweise ihrer Leistung im Zusammenseyn mit einander auch eine Umstimmung in ihren eigenen Zuständen entsprechen zu lassen. Unveränderlich in ihrem Wesen, ihrem unzerstörbaren Bestande, ihrem gesetzlichen Verhalten zu andern können sie doch in wechselnden Lagen und Verbindungen auch wechselnde Veränderungen in ihrem inneren Seyn erfahren, und wir dürfen vermuthen, daß auch hier das Innere und das Aeußere einander entsprechen und in dem Kraftwesen bedingt ist, was an ihnen und durch sie in die Erscheinung tritt. Weil sie dies übersahen und mit Recht an einem rein äußerlichen Mechanismus kein Genüge hatten, haben Denker wie J. H. Fichte und Franz Hoffmann sich mit dem Atomismus nicht befreunden können.*) Aber für Physik und Chemie ist derselbe mehr als Hypothese, und seine Annahme gegenüber einer unterschiedslosen Einerleiheit der Elemente für die Philosophie kein Verlust, sondern ein Gewinn; es gilt nur ihn so aufzufassen, daß, wie der Dynamismus fordert, Kraft und Wechselwirkung nicht bloß äußerlich bleiben, sondern von innen sich bethätigen und die Innerlichkeit umstimmend durchdringen." Wird hier in jedem Atom, jeder Monade, ein Inneres und Aeußeres unterschieden, so kann die Einfachheit desselben oder derselben nicht in Unterschiedslosigkeit bestehen und man wird zum Begriffe Baader's getrieben, dem die Einfachheit nicht als innere Unterschiedslosig-

*) Fichte und Hoffmann bestritten stets die Corpuscular-Atomistik, auch die bedingte Liebig's. Fichte aber wendete sich schon früh der spirituälen Atomistik, der Monadologie, zu und Hoffmann später ebenfalls, in der Auffassungsweise Ulrici's. Insoweit stimmen damit auch Lotze und Teichmüller. Der Letztere sagt (Darwinismus und Philosophie, S. 7): „Man muß sich aber hüten, bei dem Worte Atome an die absurde Vorstellung der Atomisten (im Gegensatze zu den Monadologen) zu denken, welche sich darunter kleine Körperchen von einer bestimmten Gestalt einbildeten." — „Es gibt keine todte Materie" (S. 9).

keit, sondern als ihre Unterschiedlichkeiten beherrschende Kraftwesenheit gilt. Das absolut Unterschiedslose würde das Todte seyn und in allen Lagerungsverhältnissen bleiben. Sind die Atome oder Monaden immaterielle Kraftwesen, so kann man nicht von Körperatomen, sondern nur von Körper bildenden Atomen sprechen im Unterschiede von Aetheratomen, und die Verschiedenheit jener von diesen mag immerhin in einem Ueberwiegen der Anziehung oder der Abstoßung beruhen. Auch nach Fechner's Atomenlehre und Robert Graßmann's Atomistik*) bedurfte das spinose Gebiet der Atomistik erneuerter Untersuchung.**)

---

*) Die Atomistik. Erstes Buch der Lebenslehre oder der Biologie von R. Graßmann. Stettin. Graßmann 1872.

**) Um so mehr als noch immer die Ansichten der Naturforscher und Naturphilosophen über die Atome sehr weit auseinandergehen. Nicht bloß Philosophen wie nach Hegel Michelet, Rosenkranz, Schopenhauer, Steudel ꝛc., sondern auch Naturforscher wie Karsten, Dellinghausen, Preyer läugnen sie ganz und gar; aber auch diejenigen, die sie annehmen, sind in der besonderen Fassung untereinander in Widerspruch. Rosenkranz und Steudel belustigen sich förmlich an den Verlegenheiten der Atomistiker, ob sie die Atome rund oder eckig, ein- oder vielgestaltig, so und so klein oder noch etwas oder viel kleiner ꝛc. annehmen sollen, ob als objektive Realitäten oder kritisch als subjektiv nothwendige Erschließungen aus den Phänomenen. Kurd Laßwitz tischt sie uns neuerdings in der kürzlich erschienenen Schrift: „Atomistik und Kriticismus", als räumlich (körperlich), ausgedehnt, undurchdringlich, unveränderlich, starr (!) auf — angeblich als eine nothwendige Folge der Erfahrungstheorie des Kriticismus (mit Wegwerfung der Kantischen Dynamik) S. 94, 107. Andersartig seltsam nehmen sich die Atome bei E. v. Hartmann aus, nach welchem sie nicht bloß entstanden sind (aus blindem, dummem Willen), sondern auch der Vernichtung geweiht sind, während sie nach den Materialisten (wie Gottheiten) unentstanden und unvergänglich sind. Am Seltsamsten aber sind die Kasten-Atome von Le Sage (Philosophische Monatshefte, redig. von Schaarschmidt, Band XIII, X. Heft, S. 526). Dort sagt Sch., der Satz, daß die Wesenheiten der Dinge ewige Modi seyen, schlage allein schon die Behauptung nieder, daß Spinoza Pantheist und Leugner der Unsterblichkeit sey. Allein die Ewigkeit der Modi der Wesenheiten der Dinge bestätigt nur den Pantheismus Spinoza's, weil sie alle Dinge zu Momenten, Theilen, der absoluten Substanz macht. Camerer (Die Lehre Spinoza's, S. 2, 20) erklärt den Spinozismus für Naturalismus, weil Naturnothwendigkeit sein oberster Grundsatz sey, und für Pantheismus, weil die absolute Substanz mit ihren Attributen und die Modi zusammen eine Natur ausmachen — die Alleinheit Vergl. Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz von Dr. M. Dessaue

Der Verfasser sagt, daß wirklich nicht das Allgemeine, sondern nur das Individuelle sey. Aber im Grunde betrifft der Streit der Atomisten oder Monadologen mit den Monisten doch nicht die Frage, ob nur das Allgemeine oder nur das Individuelle wahrhaft ist, sondern vielmehr die Frage, ob das Allgemeine sich in unvergänglichen Individuen ausprägt, oder ob das Individuelle vergänglich ist und immer neu durch neue Individuen ersetzt werden kann und wird? Die Atome oder Monaden sind sonderbare Individuen, wenn sie an sich nichts als in sich unterschiedslose — somit unlebendige, todte — Dinger, Wesen oder Kräfte sind, die sich nur durch ihre Wechselbezüge beleben sollen. Alles Natur-Lebendige wäre daher nur aus Todtem zusammengesetzt und fiele durch Lösung — Dissociation — wieder ins Todte zurück, um immer wieder aus ihm — durch Association zu erstehen. Der Verf. fährt fort: „Die Dinge sind keine Ausgeburten allgemeiner Begriffe, die Seele (Seelen) keine Erscheinungen im Proceß logischer Kategorien, sondern die Einzelwesen, die Atome, die Seelen sind das Ursprüngliche (doch nicht absolut); aber sie haben gemeinsame Formen des Seyns und des Wirkens, nach denen wir sie unter allgemeinen Begriffen zusammenfassen, die wir als die nothwendigen Thätigkeitsformen erkennen.“ Sind die allgemeinen Begriffe nothwendige Thätigkeitsformen, so können sie doch nicht nur subjective Auffassungsformen seyn. Kommt ihnen aber Objectivität zu, so müssen sie im Absoluten, in Gott, begründet seyn, ohne daß darum Gott nichts als das absolut Allgemeine zu seyn braucht. Die Atome und Seelen werden von dem Verf. als qualitativ verschieden gefaßt, d. h. es werden von ihm natürliche (physische) und geistige Wesenheiten unterschieden. Ihr gemeinschaftlicher Name wäre wohl

---

S. 92—102. Wie kann man (reinen) Theismus in einer Lehre suchen, die, wie Camerer richtig sagt, erklärt: „Sie (die Lehre Spinoza's) will die Realität von Zwecken in der Welt durchaus verneinen, sie will aus dem Wesen Gottes (an sich) Selbstbewußtseyn und freien Willen, das Handeln aus bewußter Absicht .... vollständig ausschließen.“ Die Unsterblichkeitslehre Spinoza's, die noch dazu an unheilbaren Widersprüchen leidet, macht seine Lehre nicht zum (reinen) Theismus.

der der Monaden, aber der Dualismus bliebe, wenn auch innerhalb des absoluten Geistes, dessen immanente Selbstbestimmungen sie ja nach dem Verf. seyn sollen. Ein Dualismus mitten im Monismus, den Spinoza, wenn Schaarschmidt Recht hätte, ganz wohl acceptirt haben würde. Der Dualismus der Atome und der Seelen, der im absoluten Geiste nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr nur umfaßt ist, schließt den Materialismus aus, gegen welchen sich der Verf. in den folgenden Ausführungen dieses Abschnittes mit triftigen Gründen wendet. Aber die Annahme des Dualismus der Atome und der Seelen ist damit nicht gesichert. Ist der Materialismus und Naturalismus, die er zu vereinerleien scheint, falsch, so ist darum der Dualismus noch nicht als wahr erwiesen. Es wäre die Allseelenlehre (der Panpsychismus) auf ihre (seine) Haltbarkeit zu prüfen gewesen so wie der panlogistische Monismus Hegel's, der, neuerlichst von Michelet vertreten, die generatio aequivoca in Schutz nimmt. Michelet (das System der Philosophie II, 350 ff.) schreibt nach Hegel der Erde subjective Lebendigkeit zu und spricht somit von einem Leben der Erde, welches in vegetabilisches und thierisches Leben ausschlage und in aufsteigender Entwickelung bis zum Hervorgehen des Menschen — in einem Sprung — fortschreite. Der menschliche Organismus ist ihm die Naturgestalt, in welcher die Umwandelung derselben in den Geist stattfindet. „Das Menschengeschlecht (S. 485) ist darum, ungeachtet seiner großen Aehnlichkeit mit dem Affen, himmelweit von ihm verschieden. Wenn man gesagt hat, es gebe keinen Sprung in der Natur, so bleibt doch wenigstens dieser Uebergang aus der Natur in den Geist sicherlich ein Sprung." Vergl. S. 486.

Der Verf. meint hier der Sache Genüge zu thun, wenn er erklärt (S. 53): „Nun hören wir neuerdings mit Berufung auf Helmholtz und Liebig die Annahme aussprechen, daß die Keime des Organischen ebenso ursprünglich wie der anorganische Stoff vorhanden seyen und mit demselben sich verbinden und die Lebenserscheinungen hervorrufen, sobald die Bedingungen dazu vorhanden seyen. Damit kann ich mich einverstanden er-

klären, denn hier ist eine Organisationskraft als Princip des Organismus vorausgesetzt. Ja ich habe nichts dagegen zu erinnern, wenn die organische Chemie die Kohlenatome für die Träger des Lebens erklären will; sie bethätigen dann die in ihnen lebende Organisationskraft, sobald die Bedingungen dafür gewährt sind, und diese Kraft steigert sich in der Entwickelung der organischen Welt zu immer höheren Leistungen." Wo kommen denn nun nach dieser dualistischen Auffassung die Seelen auf die Erde her und wie kommen sie in die Atomcomplexe hinein oder wie bemächtigen sie sich der Atome zu ihrer leiblichen Ausgestaltung? Und sind diese Seelen theils Pflanzenseelen, theils Thierseelen, theils Menschenseelen oder sind alle Seelen ursprünglich Pflanzenseelen, die sich zu thierischen und menschlichen steigern? Hier bleibt zuviel Dunkel zurück, um sich durch diese Auffassung befriedigt erklären zu können. Warten wir indeß ab, ob der 8. Abschnitt: Der Emporgang des Lebens in Natur und Geschichte, dieses Dunkel lichten wird.

Der zweite Abschnitt: Der Idealismus, verdient auszeichnende Anerkennung und fast hat die Kritik zunächst hier nichts zu erinnern als daß Einiges noch hätte gesagt werden sollen, was nicht gesagt worden ist. Nach einer kurzen Hinweisung auf Cartesius, der mit seinem: Ich denke also bin ich, den Idealismus der neueren, wenigstens der deutschen Philosophie, wiewohl selbst nicht Deutscher, einleitete, und auf Berkeley's „schwärmerischen" Idealismus entwirft der Verf. in gedrängten Zügen ein Bild der deutschen Philosophie, das er mit scharfsinniger Kritik begleitet, wobei aber auf höchst auffällige Weise L e i b n i z und B a a d e r nicht etwa bloß zu kurz kommen, sondern, als ob sie nicht existirt hätten, gar nicht erwähnt werden. Seine Darstellung und Kritik dreht sich um Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Schopenhauer, und selbst E. v. Hartmann wird nicht ganz vergessen. Daß nun, wenn es sich um ein Bild der deutschen Philosophie handelt, L e i b n i z nicht übergangen werden darf, bedarf keines Beweises. Für diejenigen aber, die bezüglich B a a d e r's noch eines Beweises bedürfen

sollten, sey Folgendes beigebracht. Baader ist ein unseren größten Denkern mindestens ebenbürtiger Geist und überragt sie sogar in den Hauptergebnissen seiner Wahrheitsforschung.*) Er hat kritisch die Hauptirrthümer unserer großen Philosophen von Leibniz bis Schopenhauer aufgedeckt und ihnen die Grundlagen eines Systems, wenn auch nicht in systematischer Form, entgegengestellt, welches als theistischer Idealrealismus jene Philosophen sämmtlich an Tiefe und Wahrheitsgehalt übertrifft, wenn auch in einzelnen Partien Richtigerstellungen, Verbesserungen, Umbildungen und Erweiterungen sich erforderlich zeigen. Theismus ist sein System, weil es Gott als den absoluten Geist, den wissend wollenden und wollend wissenden Urgeist kennt und anerkennt und das Weltall als seine Schöpfung auffaßt, in welcher Erkenntniß es J. G. Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer hinter sich zurückläßt. Idealrealismus ist sein System, weil es den Grundgedanken des Idealismus, der zum Realismus forttreibt, sehr wohl kennt und erkennt in der Nachweisung, daß nur das von sich selbst wissende, das selbstbewußte Wesen von Anderem, von sich Verschiedenem, sey es absolut oder bedingt, unendlich oder endlich, sey es natürlich, sey es geistig, wissen kann, womit es die Bedeutung des Cogito ergo sum, wenn es sich nicht zu der Folgerung absoluten Seyns aufblähen will, nicht verneint, sondern bejaht, aber ergänzt durch das Geltenmachen des Cogitor a Deo cogitante, ergo sum, was im Grunde auch Cartesius in anderer Form mit der Behauptung, daß die Idee des Unendlichen uns nur vom Unendlichen selbst kommen könne, anerkennt. Die Nothwendigkeit für den menschlichen Geist, das seiner selbstbewußte Wesen, welches selbstverständlich ohne sein (oder außer seinem) Selbstbewußtseyn von Anderem, Unendlichem wie Endlichem nichts wissen kann, von ihm Verschiedenes als seyend zu wissen und zu erkennen,

*) Wer das Heil der Philosophie im Pantheismus sucht, hätte erst die Gegengründe zu widerlegen und die Wahrheit des Pantheismus zu beweisen. Alle bisherigen Beweisversuche für die Wahrheit des Pantheismus sind als gescheitert zu erachten.

beruht auch bei Baader wie bei dem Verfasser auf dem Causalitätsgesetz, wenn dieß der Verf. auch schärfer hervorgehoben haben mag. In Betreff der Beweise für diese Aufstellungen muß Referent auf sein Sammelwerk: Philosophische Schriften (bis jetzt 5 Bände), auf seine Abhandlung: Ueber die Stellung Baaders in der Geschichte der Philosophie in Wilhelm Hoffmanns Periodischer Schrift: Deutschland (I. B.) und auf seinen Artikel: Franz v. Baader im I. Bande der Allgemeinen deutschen Biographie (S. 713—725) verweisen.

Der dritte Abschnitt bietet Grundzüge des Idealrealismus dar, die viel Schönes und Wahres und für weitere Ausführung Beachtenswerthes bringen. Wenn der Verf. gelegentlich unter den hervorragenden Leistungen neuerer Philosophie jene Ulrici's, J. H. Fichte's, Lotze's, Lazarus', Steinthal's, Weiße's, Sengler's und Wirth's erwähnt, so vermißt man unter Andern Fechner und C. Ph. Fischer, Rosenkranz, Kuno Fischer und Erdmann. Baader hätte hier ungenannt bleiben können, wenn er unter der Reihe der großen Philosophen von Kant bis Herbart genannt worden wäre. Schon in diesem Abschnitt tritt die Auffassung des Verfassers vom Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen und dieses zu jenem hervor, wonach alles Unterschiedliche innerhalb der Einheit so besteht, daß es das Unendliche selbst ist. Da es nicht von Anderem bestimmt werden kann, ist alle Bestimmtheit seine Selbstbestimmung — ἓν καὶ πᾶν. In ihm ist nicht bloß die Allheit, sondern auch die Einheit verwirklicht. Das Eine, in sich unterschieden, eint sich, wie schon Heraklit sagte, mit sich selber. Sollte dieß genau richtig seyn, so wäre der Persönlichkeitspantheismus die volle und ganze Wahrheit und kein Grund vorhanden, sich nicht zum Pantheismus überhaupt zu bekennen. Schelling und dessen Lehre in der späteren Gestaltung, mit der diese Auffassung zunächst stimmt, wiewohl sie sich schon bei Lessing und Herder vorfindet, hat daher — ungleich Hegel — sich ausdrücklich zum Pantheismus bekannt, nicht zwar mehr wie früher zu dem spinozistischen (gemeinen), doch aber zum Pantheismus überhaupt, den wir den Persönlich-

keitspantheismus nennen und den Schelling, wenn er auch sich dieses Namens nicht bediente, meinte, den spinozistischen Pantheisten, nach seiner Auffassung Spinoza's, zurufend: „Euer Pan sehe ich wohl; aber von euerem Theismus sehe ich nichts.“ Diese Auffassung des Verfassers, die sich allerdings von jener Schellings in wichtigen Punkten noch unterscheidet, scheint sich nun zwar als ungemein rational zu empfehlen, es wird aber aus ihr durchaus nicht begreiflich, wie daraus Selbstthätigkeit des Endlichen, zunächst des Natürlichen, und Freithätigkeit des menschlichen Erkennens, Wollens und Handels abgeleitet werden kann. Denn wenn die Einheit des Unendlichen, das Unbedingte und Allbedingende die Ursache ist, die Alles ist und wirkt, so ist sie auch um so mehr die in Allem alleinwirkende Ursache, als sie in allen ihren Wirkungen, also in allen Dingen diese selbst ist und nichts außer ihr selbst ist und wirkt. Da kann es nicht genügen, mit dem Verf. zu sagen: Aus der Ursache, die Alles wirkt und wirkend sich selbst bestimmt, folgt, daß ihre eigene Wesenheit in dem Geistesleben fortbesteht, daß dieses selber thätig ist, daß sein Wesen im Vermögen zu wirken besteht, daß es Kraft ist. Es folgt wohl, daß in allem Gewirkten der Ursache Thätigkeit ist, aber nicht daß diese Thätigkeit Selbstthätigkeit des Gewirkten ist, sondern sie ist und bleibt Selbstthätigkeit der absoluten Ursache, und eine von der absoluten Ursache unterschiedene, dem Gewirkten eigene oder eigen gewordene, von sich ausgehende Thätigkeit und Causalität geht daraus nicht hervor. Was Gott ist, was zum Seyn Gottes selbst gehört, möchte es sich in immanenten Positionen unterscheiden, kann nur durchunddurch von Gott selbst, von der Einheit Gottes, bestimmt, und um den prägnannten Ausdruck zu gebrauchen, determinirt seyn. Wenn Gott frei ist, so ist er gewiß auch in allen seinen immanenten Bestimmungen frei, aber diese Bestimmungen sind eben er selbst und nichts Anderes, haben also auch keine von der Selbstthätigkeit Gottes unterschiedene, gesonderte Selbstthätigkeit. Die Selbstthätigkeit der natür-

*) Vergl. Schellings Sämmtliche Werke, II. Abtheilung I. Band, S. 372 und anderwärts.

lichen und die Selbstbestimmungsfreiheit der geistigen Wesen kann nicht aus der Annahme der Wesensimmanenz der Dinge in Gott abgeleitet werden, wenn gleich es richtig ist mit dem Verf. zu sagen: „Von einer Weltseele zu sprechen, die nur das Band der Dinge wäre ohne ihrer selbst inne zu seyn, aus der das Leben käme ohne daß sie lebte, von einem Allgeist zu sprechen, der nur eine allgemeine Vernünftigkeit, ein Unbewußtes, selbstlos Ideales wäre, das sind leere Redensarten.“ Das Endliche ist allerdings im Unendlichen, d. h. in dessen Macht, also auf virtuale Weise, nicht auf substantielle, als ob es seine Substanz, seine Momente, seine Theile ausmachte. Nur als substantiell von den endlichen Wesen unterschieden kann Gott, wie doch der Verf. will, über ihnen seyn; sonst verhielte er sich zu ihnen ähnlich wie das Centrum zu seiner Peripherie, nicht wie ein allumfassender Kreis zur Gesammtheit der von ihm umfaßten begrenzten Kreise. Indessen glaubt der Verf. doch in der (begrifflichen) Unterscheidung des absoluten Alleinen und der Vielheit, Mannigfaltigkeit und Totalität seiner Positionen den Unterschied Gottes und der Welt festgehalten zu haben, und legt darum den selbstbewußten oder doch zur Selbstbewußtheit bestimmten und veranlagten Positionen, den geistigen Wesen, eine von Gott selbst sich unterscheidende Gesondertheit oder Sonderheit und damit die Fähigkeit der Selbstentscheidung und was daraus folgt bei, gerade so wie der Theist es verlangt. Unter der Voraussetzung wissenschaftlicher Berechtigung zu diesen Annahmen entwickelt der Verf. im vierten Abschnitt: die Idee des Vollkommenen und das Seynsollende, sehr viel Schönes, Wahres und Vortreffliches, welches im fünften Abschnitt: die Freiheit und das Gesetz, eine sehr reiche Ausführung unter Auseinandersetzung mit abweichenden Standpunkten erhält. Es bewegt sich hier Alles um die Grundgedanken, welche der Verf. in folgenden Worten niederlegt (S. 791): „Der Mensch ist nicht freigeschaffen, das wäre unmöglich, weil ein Widerspruch mit dem Gedanken der Selbstbestimmung; aber er wird freiheitsfähig geboren. Von Natur ist er eine eigenthümliche Wesenheit mit

bestimmten Anlagen, in bestimmter Lebensstellung. . . Wenn wir geboren werden, sind wir noch nicht bei uns selbst, weil eben das Selbst darin besteht daß ein Wesen zu sich kommt, sich durch eigene Willensthat erfaßt und bestimmt, sich als Ich hervorbringt. Nun erst ist es für sich, ist es wahrhaft. Wir sind naturbestimmt in unseren Anlagen und Trieben, sind getrieben von ihnen, aber mit der Aufgabe uns über sie zu erheben, sie zu beherrschen; das kann uns nicht geschenkt, nicht angeschaffen werden, das müssen wir selbst beschließen und thun." Der sechste Abschnitt: Das Gute und das Böse, setzt diese Untersuchungen fort und vertieft sie durch eine Fülle lichtvoller Blicke in das Gebiet jener wichtigen Fragen, an welchen Ethik und Religion gleichmäßig betheiligt sind. Ohne behaupten zu wollen, daß in diesen Darlegungen alle in diesem Fragenbereich auftauchenden Schwierigkeiten überwunden worden seyen, muß doch eingeräumt werden, daß in ihnen vortreffliche, tiefgedachte Grundlinien gezogen sind, die fruchtbarer Ausbildung sich fähig zeigen. Der Grundgedanke, der sich in dem ganzen Abschnitt auseinanderlegt, ist in den Worten ausgesprochen (S. 222): „Im Sittengesetze ausgeprägt wird die Idee des Guten lebendig und empfindlich im Willen, und wir können sagen, daß das Gute in der Einigung des individuellen und allgemeinen oder Grundwillens besteht, daß es das Einigende für die Persönlichkeiten ist, die dadurch zugleich in ihrem Lebensquell bleiben und sich mit ihm und untereinander zusammenschließen oder ein harmonisches Geisterreich bilden. So ist das Gute die Liebe, die in sich selbst die Beseligung findet. Das endliche Selbst erkennt sich eingegliedert in ein organisches Ganzes als dessen Glied; so kann es eben im Ganzen seine Bestimmung haben und erreichen, und darum wird der Wille der dies, diese Verwirklichung der eigenem Natur, sich zum Ziele setzt, zum Wohlgefallen, das das Wohl Aller will, das eigene Wohl des Ganzen sucht, opferfreudige Hingabe an die Andern und an das Ganze und muthige Bethätigung der eigenen Kraft für sie." Der Verf. zieht die ethischen Lehren der Philosophen des Alterthums und selbst des

indischen Buddhismus heran, berührt sie aber nur oder fast doch nur überwiegend nach ihren Lichtseiten, und faßt die Lehre Jesu, die Krönung der ethischen Lehren, als den errungenen Einklang der indischen und der griechischen Lebensidee, und damit nicht als Weltentsagung (und, fügen wir hinzu, als Weltverzweiflung), sondern als Weltüberwindung, Gestaltung der Welt zum Reiche des lebendigen Gottes, der die Liebe ist. Denn „Gott ist gut; wer seinen Willen thut, der ist dadurch Eins mit ihm... Das wahre Gut ist das Gute; das Gute ist Güte, Lieben; Lieben ist Einigung der Wesen untereinander und mit ihrem einigen Lebensquell, beglückt, beglückend, die selige Lebensvollendung als Himmelreich der Wahrheit und Freiheit — das ist der Kern des Evangeliums, der erlösenden Freuden- und Friedensbotschaft Jesu." In diesem Zusammenhang erörtert der Verf., daß gerade um der Verwirklichung des Guten willen das Böse möglich sey, welches in der (möglichen) Ueberhebung des Endlichen, dem Trachten, dem Unendlichen gleich zu seyn bestehe, somit nach J. Böhme's Fassung in einer Phantasei als einem selbstgefaßten Willen zur Eigenheit, einem abtrünnigen vom ganzen Wesen; wie denn auch das Böse keine andere Wirklichkeit als im Willen habe und seinen Zweck verfehle, da nur der gute Wille seinen Zweck erreiche*). Es steht ihm fest, daß der Mensch das Gute um des Guten willen wollen und thun soll. Aber auch daß die Hingabe an die Pflicht nicht Entselbstigung zu nennen ist; vielmehr der Sieg über die Selbstsucht, wobei das Selbst bestehen muß, weil die Idee seiner Kraft bedarf, um verwirklicht zu werden. Diese ethische Ideenreihe setzt sich fort in dem siebenten Abschnitt: Die Rechtsordnung und der Staat. Denn, wie der Verf. sagt: das Recht und der Staat ist ein handgreifliches Zeugniß für die sittliche Weltordnung. Dieser ganze Abschnitt ist eine ebenso edle als tiefgedachte Zierde des Werkes und es findet sich kaum eine einzige Aufstellung in demselben, gegen welche sich eine gegründete Erinnerung erheben ließe. Sein ge-

*) Wer hat diese Wahrheit schärfer hervorgehoben als Baader?

dankenreicher Inhalt steht auf der Höhe der echten freisinnigen Staatsphilosophie, wie sie sich aus der Entwickelung der deutschen Philosophie in umsichtiger Berichtigung der bezüglichen Ideen des Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Baader, J. H. Fichte, Ulrici mit einer Art innerer Nothwendigkeit herausgestalten mußte und nur noch der vollen Ausführung zum System bedürftig ist.

Sehen wir nun zu, ob wir den folgenden Abschnitten — 8 — 12 — ungetheilte Zustimmung entgegenbringen können. Der achte Abschnitt zunächst: Der Emporgang des Lebens in Natur und Geschichte, behandelt anerkannt schwierige Fragen, die heute stark im Streite liegen und in deren Beantwortung auch zwischen mehr oder minder sich nahe stehenden Forschern volle Einigung sobald nicht zu erwarten ist. Nach dem Verfasser konnte der Mensch nicht als fertiger Organismus mit einem Schlage da seyn, weil dieß dem Begriff des Organismus widerspreche. Solcher verlange die Selbstgestaltung aus dem homogenen Keim, der sich innerhalb seiner Einheit unterscheide. Der Organismus sey eben gewachsen, nicht verfertigt, sey Ergebniß des Bildungsprocesses, und so habe der Mensch immer nur als Zelle ursprünglich da oder gegeben seyn können. Er habe daher nur im Leibe eines hochstehenden Thieres den neun-monatlichen Proceß durchmachen können. Möge dann immer der Geist von Gott stammen, der Leib sey ein Sohn der Erde. — Nach dieser Anschauung habe Gott die Natur so geordnet, um zur rechten Zeit den Menschen auf natur- und vernunftgemäße Art herzuvorbringen. Nur der Bettelstolz schäme sich seiner Naturverwandtschaft. Daher sage der Verf. mit Karl Vogt: „Lieber ein emporgekommener Affe, als ein gefallener Engel.“ Also wäre der Mensch ursprünglich eine Zelle und doch zugleich ein von Gott in den Leib der Aeffin gekommener Geist? Mischt sich hier nicht unklar der Generationismus mit der Präexistenzlehre oder dem Creationismus? Ist der Geist im ersten Falle als ewiger Theil Gottes selbst oder doch als ewig geschaffen in den Leib der Aeffin gekommen, im zweiten Fall als

unmittelbare momentane Schöpfung Gottes, beide Annahmen stehen im Widerspruch mit der Entwickelungslehre. Denn diese verlangt das Zugeständniß, daß der ganze Mensch nach Geist und Leib aus dem aufsteigenden Lebensproceß hervorgegangen sey. Die Entwickelungslehre aber ist nur dann nicht materialistisch, wenn sie Atome als materielle, corpusculare Wesenheiten fallen läßt und sie vielmehr als Monaden oder Henaden, als spirituelle Atome auffaßt, die in ihrem Wechsel- und Zusammenwirken von niedrigster Stufe der Geistigkeit zu höheren und der höchsten auf der Erde möglichen emporsteigen. Diese Auffassung ist die Hypothese des Spiritualismus, die wir hier vorerst auch nur als Hypothese hervorheben, mit der Bemerkung, daß, wenn die auch den Menschen einschließende Entwickelungslehre*) haltbar ist, sie nur auf der Grundlage des angedeuteten Spiritualismus wissenschaftlich durchgeführt werden kann. Erinnert der Verf. daran, daß schon das Alterthum den Gedanken einer aufsteigenden Lebensentwickelung gekannt habe, so ist nur auffallend, daß er zum Beweise gerade Aristoteles heranzieht, der so wenig als Platon und, wie es scheint, auch Anaxagoras den Menschen nach der Entwickelungslehre entstehen läßt. Während jener Gedanke vielmehr bei Anaximander angedeutet und bei Empedokles demokritisch umgebildet erscheint, übrigens implicite der gesammten griechischen Naturphilosophie mit Ausnahme der idealistischen Systeme zu Grunde liegt**). Wenn der Verf. dann unter den Neueren Kant's und Goethe's, unter den Franzosen Lamark's und G. Saint-Hillaire's gedenkt, so ist wieder auffallend, daß er weder Leibniz***) und Lessing, in denen sich bereits die Keime der spiritualistischen Entwickelungslehre zeigen, noch Her-

*) Es gibt nämlich auch einen Standpunkt, der Entwickelungs- und Abstammungslehre für das gesammte organische Naturreich annimmt, den Menschen seiner Geistigkeit nach aber davon ausnimmt und für ihn dem Creatianismus huldigt.

**) Darwinismus und Philosophie von Teichmüller. S. 53 ff.

***) Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart von R. Eucken. S. 135.

der, Schelling, Oken und Hegel erwähnt und auch nicht zu wissen scheint, daß nicht minder Baader*), vielleicht von Kant und Herder angeregt, dem Gedanken der Entwickelungslehre Ausdruck gegeben hat. Wenn er dann Darwin's Verdienst hervorhebt, so kann bemerkt werden, daß dasselbe nicht in der Reinheit des Grundgedankens, der längst bekannt war, auch nicht in der ihm eigenen specificirten Art der Ausbildung desselben, sondern hauptsächlich in dem erstaunlichen Reichthum seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse und einer überraschenden, wenn auch nicht durchgängig befriedigenden Virtuosität der Combinationen zu suchen ist. Wir können nicht einräumen, daß der Verf. auf die Untersuchungen über den specifischen Darwinismus, der in der Selectionstheorie gipfelt, und auf den Hauptgegner derselben, A. Wigand, und andere Gegner genügend eingegangen wäre. Er übersieht oder sieht nicht klar darüber, daß Abstammungslehre und Darwinismus nicht identisch sind und daß man Freund der Abstammungslehre seyn kann, ohne Freund des Darwinismus zu seyn, da dieser nur eine besondere (und in der Hauptsache nicht glückliche) Form der Abstammungslehre ist. So weit das Verdienst Darwin's reicht, ist es auch von seinen Gegnern meist nicht in Schatten gestellt worden, aber allerdings hat man an der Lehre selbst starke Schatten entdeckt und an's Licht gestellt, wie neuerlichst auch Moriz Wagner von einer Seite her**). Der Darwinismus kann nicht, wie der Verf. meint, ergänzt, sondern er muß umgestaltet werden. Die Bahn, die H. v. Hartmann zur Verbesserung des Darwinismus einschlug, wird vom Verf. kaum als zur „Vervollständigung" dienend anerkannt werden können, und wir unsererseits ziehen die von Ulrici und Huber

---

*) S. Werke Baaders XII, 175. — Der Darwinismus von Wigand II. Band (Anmerkungen).

**) Vergl. Darwinismus und Philosophie von Teichmüller S. 59—69, wo die Kritik Darwin's vorgenommen und sein Verdienst ins Licht gestellt wird. Man sollte glauben, daß diese Kritik des specifischen Darwinismus die Darwinianer veranlassen müßte, die Abstammungslehre anders und tiefer zu fassen und zu begründen als Darwin sammt Haeckel und Genossen.

eingeschlagene Bahn jener v. Hartmann's darum weit vor, weil jene auf viel tieferen Grundlagen ruhen. Einen neuen kräftigen Antrieb für die Untersuchungen über die Entwicklungs- oder Abstammungslehre mit einem staunenswerthen Reichthum von Naturkenntnissen gegeben zu haben, ist und bleibt das hervorragende Verdienst Darwin's. Aber sein Anstreben würde nicht eine so außerordentliche Wirkung gehabt haben, nicht als eine so überraschende Erscheinung begrüßt worden seyn, wenn zwei Dinge nicht eingewirkt hätten. Erstlich der Umstand, daß die Deutschen ihre Philosophie nicht genug studirt und gekannt hatten, um zu wissen, daß die Abstammungslehre im Grundgedanken, wenn auch in verschiedenen Fassungen, sowohl in den theistischen als in den pantheistischen Systemen der deutschen Philosophie schon angelegt war*). Zweitens der Umstand, daß die deutschen Materialisten, Naturalisten und Hylozoisten aus dem Darwinismus Capital für ihre Tendenzen schlagen zu können glaubten und ihn sofort in ihren atheistischen Vorstellungskreis herabzuziehen unternahmen, wie sie denn ein Hauptverdienst Darwin's darin zu finden meinten, daß er die Zweckmäßigkeit der Organisation von Pflanzen und Thieren mit Einschluß des Menschen aus zufälligen und blindwirkenden Naturvorhängen zu erklären gewußt habe. Darwin selbst schien sich sogar von dem gewaltigen Anklang unter den Atheisten, von ihnen mehr ins Schlepptau nehmen zu lassen, als ihm sein ursprünglich deistischer, oder nach Auffassung Einzelner sogar theistischer Standpunkt gestattet haben würde. Was nun der Verf. im Besonderen zu rühmen weiß vom Darwinismus, würde denselben allerdings in ein viel günstigeres Licht stellen als in welches wir ihn von Albert Wigand gestellt finden in seinem dreibändigen Werke:

*) Bezüglich Schellings hat neuerlichst Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie im 6. Bande 2. Abth. darauf bezügliche Nachweisungen gegeben. Vgl. die Anzeige dieses der Lehre Schellings gewidmeten Bandes in der A. allgemeinen Zeitung. Die Schriften von Fritz Schulze (Kant und Darwin) und von Baerenbach (Herder als Vorgänger Darwin's ꝛc.) sind bekannt.

Der Darwinismus. Wir möchten, ehe wir uns darüber erklären, uns in Stand gesetzt sehen zu prüfen, was Wigand über des Verfassers lobpreisende Auffassung Darwins urtheilen würde. Aber abgesehen davon stört uns nicht wenig das Verhalten Darwin's zu dem Kreise der deutschen Atheisten: Naturalisten, Materialisten und Hylozoisten. Daß sich Anfangs Darwin trotz seiner Anerkennung des Gottes- und Schöpfungsbegriffs von dem Gedanken leiten ließ, die organischen Typen als Prägstücke zu erklären, die ihr Gepräge ausschließlich von der Matrize der äußeren Umgebung erhalten hätten, räumt der Verf. (S. 274) selbst ein, nur fügt er hinzu, er habe mit dem Bekenntniß geendet, daß dieselben nur als Resultate eines inneren Entwickelungsgesetzes erklärlich seyen. Dieß (und Anderes) fährt er fort, bestätige die Harmonie des Universums und sey aus Zufall und blinder Nothwendigkeit unerklärbar. Es sey undenkbar (und er meint offenbar, dieß müsse auch Darwin undenkbar seyn), daß von einander getrennte Atome durch einen äußerlichen Mechanismus solche von einander unabhängige und doch aufeinander bezogene und für einander seyende Gebilde hervorbringen; nur ein vernünftiger Schöpfungsplan, nur eine das Besondere durchwaltende einheitliche vorsehende Macht könne hier zur Verwirklichung wie zur Erklärung der Thatsachen ausreichen. Die Annahme der Abstammung aller Lebewesen von einer einzigen Urform erscheint dem Verf. wohl als eine erlaubte Hypothese, aber nicht als eine erwiesene Thatsache. Es bestehe die Möglichkeit, daß auch nahe verwandte Formen der Thier- und Pflanzenwelt nicht auseinander hervorgewachsen seyen, sondern daß eine gemeinsame Ursache fächerartig sich entfaltet habe oder daß von Anfang an besondere Keimkräfte sich zu den einander ähnlichen Gestalten entwickelt hätten. Logisch zwingende Gründe für die eine oder andere Annahme seyen nicht vorhanden, ebensowenig streng beweisende Thatsachen der Erfahrung. Aber konnte bei dieser Sachlage Darwin seinen atheistischen Anhängern oder Nachfolgern so große, Haeckel sogar ungemessene, Lobsprüche ertheilen, der, so begabt und kenntnißreich er ist, doch einen ent-

schiedenen atheistischen Hylozoismus lehrt, einen angeblichen Monismus, der, da er die Atome als absolut annimmt, keiner ist und richtiger als Pluralismus (nur gleichartiger beseelter materieller Wesen) zu bezeichnen wäre? Hätte Darwin nicht gegründeten Anlaß, sein Verhältniß zu den verschiedenen Fraktionen der ihn himmelhoch preisenden Atheisten völlig klar zu stellen und die Forscher nicht daran herumrathen zu lassen? Wieviel Phantasie und wie wenig Empirie in Haeckels Anthropogenie zur Herstellung eines Stammbaums der Lebewesen aufgewendet worden ist, zeigen zum Ueberfluß so recht die neuerlichen paläontologischen Funde in Nordamerika, wovon im „Kosmos" und von Karl Vogt in der neuen freien Presse und in der Frankfurter Zeitung Mittheilungen gemacht worden sind. Sind nach dem Verf. (S. 231) die Entstehung der Urzelle, die Unterscheidung des Thierischen und Pflanzlichen, der Uebergang zum Wirbelthier, der Uebergang zum Menschen immer noch auch für den Darwinismus Probleme, so ist man zu der Frage berechtigt, was denn von Darwin und von Darwinianern streng bewiesen sey? Der Darwinismus, als Philosophie betrachtet, ist ein schwächliches und schwankendes Gebilde mit sehr lockerem Gefüge derjenigen Gedanken, die man als philosophische ansprechen mag, und als Empirie betrachtet ist des Gesicherten bei weitem weniger als des ungeklärten Hypothetischen, welches in einer so verschwenderischen Fülle auftritt, wie es wohl noch nie in naturwissenschaftlichen Werken aufgetreten ist. In dem Letzteren liegt nun freilich zugleich das eminent Anregende der Darwin'schen Werke, wodurch er so vielseitige neue Untersuchungen in Gang setzte. Haben doch selbst Gegner wie Bronn, ergriffen von dem Reichthum seiner Kenntnisse und dem überraschenden Scharfsinn seiner Combinationen, sein erstes der Abstammungslehre gewidmetes Werk geradezu ein wunderbares genannt. Um wieviel wunderbarer hätte es noch werden können, wenn er Gott, dessen Daseyn er nirgends bestimmt verneint hat, in philosophischer wissenschaftlicher Begründung entschieden als den überweltlichen absoluten Urgeist hingestellt, die Schöpfungslehre heraus-

gebildet und als die alleinberechtigte Folgerung aus Beidem die Monadologie statt der materialen Atomistik in einer Leibniz und Herbart überflügelnden vorgeschrittenen Form seiner Kosmologie und seinen naturwissenschaftlichen Detail-Untersuchungen zu Grunde gelegt hätte! Auch der Verf. berührt zuletzt Mängel des Darwinismus und seine Aeußerungen hierüber dürfen wir der Prüfung nicht entziehen und sind daher genöthigt, zunächst ihn selbst sprechen zu lassen. „Der Mangel des Darwinismus als solchen ist die Vernachlassigung der Immanenz, der innerlich waltenden Bildungskraft, kurz: der Entwickelung, der Selbstbildung; er schreibt äußeren Einflüssen zu viel zu, er macht Anlässe und Bedingungen zum Wesen der Sache. Und doch ist er gegen den äußern Eingriff eines geistigen Princips, eines schöpferischen Gottes in das Getriebe des Stoffes. Auch nicht mit Unrecht. Denn das Organische trägt nirgends die Signatur des Gemachten, das Natürliche unterscheidet sich von dem Künstlichen gerade dadurch, daß es in rastlosem Werden sich selbst gestaltet. Aber was hindert uns, in der Welt die Entfaltung der göttlichen Natur selbst zu sehen, in den Organisationsprincipien göttliche Kräfte zu erkennen, die aus dem Innersten des Ewigen selbst in die Erscheinung treten? Was hindert uns, in den Naturgesetzen, zumal wenn wir ihre Vernunftnothwendigkeit verstehen lernen, das Walten der welteinwohnenden Vernunft zu erfassen, mit Kant zu sagen: Es ist ein Gott, gerade weil die Materie auch im Chaos nicht anders als gesetzlich wirken kann." Verstände der Verf. unter der Immanenz (Gottes in der Welt) die virtuelle, die man auch die Allgegenwart Gottes nennt, so müßten wir zustimmen; aber er verlangt offenbar das Zugeständniß der substantillen Immanenz Gottes in der Welt, womit er in Pantheismus, wenn auch nur in den Persönlichkeitspantheismus fällt. Die substantielle Immanenz Gottes in der Welt würde Gott und Welt zu einem und demselben Wesen machen, nur unterschieden wie Einheit zu ihren immanenten Momenten, Selbstgestaltungsweisen. Entweder müßte dann die Welt als Totalität der Selbstgestaltungen Gottes an der Vollkommenheit Gottes

Theil haben, Gottförmig, gleich vollkommen mit Gott seyn, wenn Gott vollkommen ist, oder wenn die Welt unvollkommen, verderbbar, zerrüttbar, fallbar ist, so müßte es auch Gott seyn (sofern er die Welt ist), d. h. Gott könnte nicht Gott seyn. Hier zeigt sich, was uns hindert, mit dem Verf. in der Welt die Entfaltung (Selstgestaltung, Selbstauswirkung) der göttlichen Natur selbst (Gottes selbst) zu sehen. Auf Kant kann sich der Persönlichkeitspantheist nicht berufen, weil Kant sowohl in seiner vorkritischen als in seiner kritischen Periode niemals von Gott anders als von der überweltlichen, von der Welt unterschiedenen absoluten Geistigkeit und Persönlichkeit sprach*). Es ist nicht möglich im Angesichte der faktischen Zustände der Welt eine substantielle, eine Wesens-Einheit der Welt mit Gott erblicken zu wollen, und es macht einen nicht geringen Theil des Ruhmes des großen Kant aus, den Verlockungen zum Pantheismus in jeder Gestalt, die auch ihm vorübergehend nahe getreten waren, Stand gehalten zu haben**). Der Verf. will die Möglichkeit des Guten und des Bösen, die Freiheit des Willens, die Zurechnungsfähigkeit, die Entwickelungs- und Vervollkommnungsfähigkeit des endlichen Geistes aus dem Persönlichkeitspantheismus ableiten, aus ihm verständlich machen, mit ihm ausgleichen, während dieß Alles nur aus dem Theismus abzuleiten und nur aus ihm verständlich zu machen ist. Versetzt er sich aber in die nur aus dem Theismus verständliche Entwickelungslehre, so ist es immerhin verständlich, den Emporgang der Lebewesen so aufzufassen, daß er jeden Uebergang zu einem höheren Gebilde als einen, wenn auch vorbereiteten, Sprung***) ansieht und diesen nur durch Metamorphose des befruchteten Keims ge-

*) Kant vor und nach dem Jahre 1770 von Michelis und: Speculation und Philosophie von H. Wolff.

**) Kant und Newton von K. Dieterich S. 61 ff. Die großen Wirkungen Kants hängen genau mit seiner antipantheistischen Ethik zusammen.

**) Ein vorbereiteter Sprung ist, eben weil vorbereitet, doch nur einer der äußeren Erscheinung nach, wie Teichmüller (S. 73. s. Schrift) bemerkt.

schehen läßt, „so daß die Eltern ein Kind erhalten, das von ihnen der Art nach verschieden ist“, womit er sich mit Kant, Schopenhauer, Baumgärtner, Kölliker, Hartmann rc. berührt, wenn diese Forscher auch auf dem Grunde abweichender Voraussetzungen ruhen. Daran knüpfen sich die richtigen Behauptungen, daß für die gegenwärtige Beobachtung die Arten beständig seyen (untergeordnete Veränderungen nicht ausgeschlossen) und daß sich alle höhern vielgliederigen Orgdnismen aus einfachen Keimen entwickeln. Unter den bezüglich Darwin's, K. Vogt's und Haeckel's (den er bestimmter und mit Recht bestreitet) gemachten Erinnerungen ist die wichtigste, daß er die Abstammung der Lebewesen aus einem einzigen organischen Urkeim oder Organismus nicht für erwiesen erachtet und eine Mehrheit oder Vielheit der organischen Ausgangspunkte nicht bloß für möglich, sondern sogar (soweit mit Vogt) für wahrscheinlich hält. Namentlich die Flora und Fauna Australiens scheint ihm für eine originale zu sprechen. Die scharfsinnigen Einwendungen, die er gegen A. Wigand's eigenthümliche Abstammungshypothese erhebt, sind beachtenswerth, aber wir wünschen vor Aktenschluß erst noch die schwerlich ausbleibende Vertheidigung Wigand's zu hören. Wir finden es sehr richtig, wenn der Verf. sagt: „Nehmen wir einmal zur Erklärung des Weltprocesses einen göttlichen Willen der Weisheit an, warum diesen nur in der grauen Urzeit walten und alles wie eine Maschine fertig machen lassen, statt daß er das Werden und Wachsen der Natur begleitet und zur rechten Zeit das Neue Höhere schöpferisch hervortreten läßt?“ Aber Wigand wird seine Lehre in dieser Auffassung als einen kunstreichen Automatenmechanismus schwerlich wieder erkennen. Der Verf. fährt fort: „Er (Wigand) macht einen Versuch den Deismus mit der Naturwissenschaft auszugleichen; aber sein Gott steht zu sehr außer der Natur und die Naturerfahrung wird mit Muthmaßungen überladen. Eine durch einwohnende Gotteskraft bedingte und geleitete Entwickelung hätte solchen Ballastes nicht bedurft und wäre der Lebendigkeit des Lebens — in Gott und in der Welt — gerechter

geworden." Allein Wigand huldigt doch nicht dem Deismus, sondern dem Theismus, und der Verf. schiebt ihn (mit Unrecht) den Deismus nur zu weil er selbst dem Persönlichkeitspantheismus zufällt, von dem aus er den Theismus irrthümlich mit dem Deismus identificirt. Wigand lehrt die (virtuelle) Allgegenwart Gottes so entschieden, daß er sogar sich nicht scheut, den Theismus den wahren und echten Pantheismus zu nennen, freilich nur in dem Sinne, daß er Gott virtuell dem Weltall einwohnen und es durch seine allwirksame Macht beherrschen läßt*). Lehrreich sind die Auseinandersetzungen mit Ernst v. Baer bezüglich des Darwinismus. Der Uebergang von der Natur zur Menschheit kann nicht befriedigend ausfallen unter der Voraussetzung der materiellen Atomistik, deren Verbindungen niemals den Hervorgang des Geistes zu erklären vermögen. Muß der Mensch, wie der Verf. sagt, damit beginnen, daß er sich selber sucht und so selbstsüchtig wird, so wird das Böse, wenn auch nur als zu überwindendes und zu überwinden Mögliches, für nothwendig erklärt und dann ist Strafe dafür entweder ungerecht oder es ist straflos. Im letztern Falle ist nicht zu bestimmen, wo und wann die Straflosigkeit aufhört und Straffälligkeit anfängt. Wenn es auch richtig ist, daß die sittliche Weltordnung, das heißt der Weltordner, Gott, das eigene Interesse, die Leidenschaften, also auch das Böse, zu Mitteln für ihre (seine) Zwecke macht, wenn es einmal eingetreten ist, so erklärt dieß doch nicht das Eintreten desselben selbst und rechtfertigt nicht die Annahme von dessen Nothwendigkeit. Wenn man sich etwa auf das Augustinische Wort: Felix culpa Adami (des ersten menschlichen Sünders, wer und wann er auch gewesen seyn mag) berufen dürfte, so müßte man dieß sich bei jeder Sünde erlauben dürfen, und der Sinn des Augustinus würde damit doch nicht getroffen werden, wenn man den Spruch zur Entschuldigung der Sünde verwenden wollte. Sobald das Böse einmal in der Menschheit eingetreten oder in ihr aufge-

*) Vergl. den 3. Band des Wigand'schen Werkes: Der Darwinismus.

treten ist, sind die geschichtsphilosophischen Gedanken am Platz und berechtigt, in welchen sich der Verf. geistreich ergeht. Ganz recht, wir können, wie vom Verf. gesagt wird, nicht schon von Haus aus seyn, was wir seyn und werden sollen. Niemand hat dieß schärfer hervorgehoben als Baader, aber darum müssen wir ursprünglich nicht nach ihm schon selbstsüchtig seyn oder nothwendig werden, um uns darüber zu erheben, und dieß müßte auch, wenn die Erbsünde auch nur als angeborne Geneigtheit zum Sündigen (nicht als Thatsünde, die jedenfalls undenkbar ist) verworfen werden müßte, von jedem im Laufe der Geschichte geborenen Menschen gelten, und man könnte höchstens, was auch der Verf. andeutet, sagen, daß ihm durch das Hineingestelltwerden in das schon sündige Geschlecht das Freibleiben von der Sünde mehr oder minder erschwert worden.

In der ganzen Schlußbetrachtnng dieses Abschnittes entwickelt der Verf. mit Rücksichtnahme auf Ideen Herder's, Schiller's, Lessing's, Karl Ritter's, Goethe's, Hegel's, Lasaulx's, treffliche geschichtsphilosophische Gedanken und völlig wahre, wenn sie unter den richtigstellenden Gesichtspunkt des strengen Theismus gerückt werden.

Unter einigen Einschränkungen erweist sich der Abschnitt: Das Weltleid und seine Ueberwindung: Unsterblichkeit, als einer der schönsten und tiefsten des ganzen hervorragenden Werkes. Der Kern seiner erhebenden Nachweisungen über Weltleid und Weltfriede liegt in dem tiefen und edlen Gedanken, welchen der Verf. Schopenhauer, Hartmann und der ganzen Schaar der Pessimisten entgegen in die vortrefflichen Worte kleidet: „Wer in der Wirklichkeit nichts sieht als den ewigen Kreislauf des Entstehens und Vergehens, als den Wechsel von Begehren, Befriedigtseyn und neuem Begehren und Unbefriedigtbleiben, wer nur als Sinnenwesen seiner bewußt wird, der wird das Uebergewicht der Unlust über die Lust nicht leugnen können, der wird folgerichtig [d. h. theoretisch, aber praktisch ihre Theorie verleugnend, R.] das Nichtseyn der Welt dem Seyn vorziehen. Aber wird überhaupt das bloße Sinnenwesen ein selbstbewußtes

Ich, das in die Vergangenheit und Zukunft schaut, oder bleibt es dem wechselnden Augenblick verhaftet? Und ist nicht das Ungenügen des nur sinnlichen Lebens für uns die Mahnung nach andern Gütern zu trachten und unser Glück in der Sphäre des Unvergänglichen zu suchen?" Wohl gibt es Materialisten und es ist wohl sogar die weitaus größte Mehrheit der theoretischen, die für ihren materialen Unterbau einen ethisch-idealen Ueberbau, eine ethischideale Krönung suchen, wie dieß z. B. bei F. Recht („Erkenntnißlehre der Schöpfung") prägnant hervortritt; aber der in die Luft gebaute Untergrund trägt den idealen Ueberbau nicht, sondern sinkt mit ihm in den bodenlosen Abgrund der Vernichtigung, weil von materialistischen Voraussetzungen aus die Unsterblichkeit des Geistes consequent geleugnet werden muß. Vortrefflich sagt der Verf., daß wir überall auf unsere ethische Natur hingewiesen werden: „Alle Noth des Lebens ist zum Heile gewandt, wenn sie dazu dient, uns zum Bewußtseyn und zur Bethätigung derselben zu führen. Das ist aber ja der Fall. Prüfe ein Jeder sich selbst, ob er sich zur Menschenwürde erhöbe, wenn ihm in einem irdischen Paradiese oder im Schlaraffenlande von Hans Sachs alle sinnlichen Genüsse mühelos geboten wären: er wird bekennen, daß er der Außenwelt dahingegeben, sich an sie verlöre. Zeigt sie ihm aber die rauhe Seite, so treibt sie ihn zur Einkehr in sich selbst, so fordert sie seine Kraft heraus und veranlaßt so das höhere Glück eines selbstverdienten Lebens. Eine Naturordnung, die nach unseren Wünschen sich fügte, widerspräche ihrem Begriffe; — sie wäre keine Ordnung! — indem sie uns nöthigt, uns nach ihr zu richten, bringt sie uns zur Achtung vor dem Gesetz, zur Ergebung in das Nothwendige und erzieht uns damit zur Sittlichkeit." Die Behauptung des Pessimismus, daß Leid, Schmerz und Qual der Lebewesen und am meisten im Menschen Freude, Wohlseyn, Genuß überwiege, ist schon darum unhaltbar, weil schon empfindendes Daseyn, sogar mehr oder minder leidendes, Genuß ist, der Daseyns-Genuß aber, für die Dauer des Lebens

nahezu permanent,*) selbst mitten in den Leiden noch beigemischt ist, wenn nicht in allen, so doch in den meisten, alles Leiden zur Erzeugung geistiger ethischer Freuden dienen soll und in unermeßlich vielen Fällen wirklich dient, und nur meist aus eigener Schuld in vielen Fällen nicht, endlich vieles Leid, standhaft ertragen, noch viel größerem Leid vorbeugen kann und in hunderttausenden von Fällen wirklich vorbeugt, während das ertragene geringere Leid zur Beseitigung desselben und zum Aufgang der Freude führt. Der rein philosophische Optimismus ist mit dem Pessimismus (Bezeichnungen, die beiderseits nur conventionell und keineswegs genau zutreffend sind) darin einverstanden, daß alles Leiden für jedes Individuelle nur endlich sey. Der Streit bewegt sich hier nur um die Frage: ob das Leiden endige bei ewiger Fortdauer des Individuums oder mit Vernichtung desselben. Unter den Pessimisten ist nun Hartmann, einmal gefangen von der Meinung, daß nur Vernichtung vom Leiden erlösen könne und Daseyn eo ipso Leiden sey, nicht einmal mit dem Untergang jedes einzelnen Individuellen zufriedengestellt, sondern er treibt die Gründlichkeit seines negativen Erlösungsstrebens von allem Leid bis zu der Forderung der Vernichtung des gesammten Weltalls mit einem Schlage, womöglich für immer. Die Verkehrtheit des der wahren Gottheit der Liebe und Gnade entfremdeten Sinnes nimmt hier sogar den Schein der Großartigkeit an, vielleicht nur überboten von Mainländer's toller Vorstellung des Untergangs Gottes durch seine und in seiner Weltschöpfung. Und doch gab es einen, die Leiden abstrakt genommen, noch viel pessimistischeren Pessimismus als jenen Schopenhauer's und Hartmann's, nämlich denjenigen, welcher annahm, daß die unverbesserlichen Verbrecher ewiger — endloser — qualvoller Verdammniß unterlägen und daß sogar die weitaus größte Mehrheit der Menschen dieser ewigen Verdammniß anheimfallen werden. Es soll zwar nach der Voraussetzung ihre eigene Schuld seyn und darum Gott nicht zur Last fallen.

*) „Die freundliche Gewohnheit des Daseyns", sagt Goethe.

Aber Denker wie Weiße und Baader haben diese Annahme schließlich so wenig mit der Liebe Gottes vereinbar finden können, daß der Eine die unverbesserlichen Verdammten (als noch einzig mögliche Wohlthat) von Gott vernichten ließ, der Andere vornehmlich die Gewissensqualen der Verdammten sich so intensiv wirkend dachte, daß der Widersetzlichkeitswille zuletzt zusammensinke, er gleichsam abgebrannt werde und die schwer Gestraften, befreit vom sich selbst einerzeugten Bandwurm des bösen Willens, nicht zwar als Erlöste und der positiven Himmelsfreuden Fähige und Theilhaftiggewordene, aber doch als nicht mehr Widersetzliche als äußerste und unterste Glieder dem Himmelreich angeschlossen werden würden. Beide Forscher, tief überzeugt von der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens, hielten consequent die Möglichkeit totaler Willensverkehrung in Gottentfremdung bis zum Hasse Gottes aufrecht und konnten sich nicht zu der allzuerweichten Annahme des Verfassers verstehen, daß die Freiheit des Willens zum Guten und der Umkehr vom mehr oder minder theilweisen Bösen zum Guten durch Mißbrauch des Willens nicht verloren werden könne und der sündig gewordene Mensch in jedem Augenblicke mit gleicher oder doch fast gleicher Leichtigkeit sich vom Bösen zum Guten wenden könne als der noch Unschuldige zum Guten sich wenden konnte. Beim Lichte betrachtet, geht aller reinphilosophische Pessimismus von der Undankbarkeit gegen Gott aus, von der Leugnung der Schuldigkeit, Gott dankbar zu seyn für die Fülle der verliehenen Lebensgüter, besonders der geistigen, die ihn zum Eintritt in das Gottesreich berufen, zu dem sie alle ohne Ausnahme erwählt sind, wenn sie nur diese Erwählung annehmen wollen. Nicht darin besteht das Fehlerhafte, das Verkehrte des philosophischen Pessimismus, daß er die Leiden, die Fehler, die Gebrechen der äußeren, der irdischen Wirklichkeit zu schildern unternimmt, und es fragt sich gar nicht, daß eine noch weit vollständigere und ergreifendere Schilderung des Jammers in der Menschheit entworfen werden könnte, als sie von Schopenhauer und Hart-

mann gegeben worden ist.*) Das Schauderhafte ihrer Auffassung liegt vielmehr in der falschen Angabe der Ursachen, woraus die Uebel entsprangen und entspringen, sowie in der Annahme des Ausgangs der Uebel, der so wie so nur ein negativer, ein Verzweiflungsbanquerutt, seyn konnte. Auf das Günstigste beurtheilt griffen Schopenhauer und Hartmann, weil sie die großen Welt- oder doch Erdenübel mit der Annahme eines Gottes der Liebe nicht vereinigen zu können meinten, der Eine zur Leugnung Gottes, zum Atheismus, der Andere zu einem — aufs Mildeste ausgelegt — ungeheuerlichen Mittelding zwischen Theismus und Atheismus, zu einem Absoluten mit zwei Schubfächern, in deren einem als Attribut des Absoluten eine unbewußt hellseherische Ideenwelt oder Weisheit, in deren anderm ein blinder Wille streng getrennt und nur im allgemeinen Absoluten eins sich befänden, während sie beide die Welt aus dem blinden dummen angeblichen Willen (ein anderes Wort für blindwirkende Naturkraft) entspringen ließen, als Produkt der Blindheit, der ja jede Dummheit zuzutrauen, nicht mehr werth als zu Grunde zu gehen, sey es daß die Produktion wie ohne Anfang so ohne Ende sey, wobei aber stets alles Individuelle untergeht, obschon erst wenn es nicht mehr will und seyn will, sey es daß die gesammte Menschheit einmal den gemeinschaftlichen Willen faßt, nichts mehr zu wollen und nicht mehr zu seyn, womit sie auch das gesammte Phänomen der Naturwelt ins Nicht- und Nichtsseyn magisch hineinzieht, obgleich der blinde Wille sie sammt der mit ihr aufgestiegenen Menschheit im Anfang aus sich (nicht dem Nichts) herausgezogen hatte. Schopenhauer schwelgt buddhistisch in der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt bei allem Untergang alles jeweils werdenden Einzelnen, Hartmann als Pseudotheist setzt der Welt Anfang und Ende. Im Absoluten kennt er nur den Mondschein des bewußtlosen Hellsehens neben dem finstern Abgrund des blinden

*) D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit von Dr. Hausrath, II, 371. Vergl. die gedankenreiche Betrachtung über Optimismus und Pessimismus in Eucken's oben erwähnter Schrift S. 237—255.

Willens, der so unendlich tief ist, daß er möglicher aber nicht wahrscheinlicher Weise unendlichemal des Untergangs werthe, dumm eingerichtete Welten nach einander in unglückseliges Daseyn werfen und ihnen ihre Selbstvernichtung überlassen könnte. In diesen Grundzügen auf den Kopf gestellter Weltanschauungen spiegelt sich jene Sorte aus allen Fugen gegangener Philosophie, welche der heutigen angeblich wenigstens der Romantik abgeneigten Zeit (wenn auch nicht allgemein) für staunenswerthe Genialität gilt, welche von ihrer eingebildeten Höhe auf Denker wie Baader wie auf einen Pygmäengeist herabblicken zu dürfen meint. Der Verf. hat ganz richtig den Punkt angedeutet, von welchem aus der Ursprung der Uebel zu erklären ist, und dessen consequente Verfolgung so wenig zum Atheismus führt, daß sie vielmehr die Wahrheit des Theismus in's hellste Licht setzt, weil sie die ethische Bedeutung des Lebens, die in der religiösen wurzelt, zur erhebenden Erkenntniß bringt. Jener Punkt ist, daß ohne die Gründung, die Anordnung, die Zulassung der Möglichkeit des Bösen die Welt den höchsten, heiligsten Zwecken Gottes nicht entsprechen würde, und daß die geistigen Wesen nicht von Anfang ihres Seyns an seyn können, was sie werden sollen. Geht nun der Verf. zur Unsterblichkeitsfrage über, so begegnen wir sofort folgenden auffälligen Erklärungen: „Das Gravitationsgesetz wie das Sittengesetz, Thatsachen der Erfahrung und vernunftnothwendig, sind Wahrheiten. Aber die persönliche Unsterblichkeit gehört nicht in diesen Kreis. Sie ist keine Thatsache der Erfahrung. Ob sie den Jüngern Jesu durch die Erscheinung des Heilandes zu solcher geworden? Sie glaubten es und der Umschwung der Geschichte knüpft sich daran; aber für uns ist doch nur ihr Glaube, nicht sein Inhalt Thatsache. Radowitz forderte einmal auf, ein Gespenst zu constatiren; das wäre in der That etwas Ungeheures; aber es ist leider unmöglich, denn wenn auch Geisteswesen sind und auf unsere Seele wirken, so kann ihre sinnliche Erscheinung immer nur der Widerschein unserer inneren Erregung durch sie, nur unsere subjektive Vision seyn. Auch ist die Unsterblichkeit keine vernunftnothwendige

Wahrheit. Die Seele selbst erschließen wir aus ihren Wirkungen, wir können die Wirklichkeit ohne diese zu sich selbst kommende Bildkraft nicht erklären; aber daß diese unvergänglich seyn müsse, das können wir nicht behaupten, nicht einmal daß sie es zu seyn verdiene, wohl aber daß ohne solche Annahme der Mensch zum unlösbaren Räthsel wird. Oder würden wir das gegenwärtige Leben aushalten, würden wir nicht Augenblicke genug haben, wo wir den Geliebten in's Jenseits nacheilen oder die Ruhe des Grabes suchen möchten, wenn uns eines oder das andere sinnlich oder mathematisch gewiß wäre? Der Mensch hat sein Selbstgefühl und sobald er sein Wesen denkend erfaßt, hält er es für unsterblich." Wenn der Verf. bald darauf den Spruch Kant's in Erinnerung bringt, daß wir mit unsern Beweisen für die Unsterblichkeit keinen Staat machen könnten, gleichwohl aber als besonnener Denker an ihr als einem Postulat der praktischen Vernunft festzuhalten hätten, so ist hierin auch der Verf. nicht weiter gekommen als Kant und theoretisch betrachtet ist sein Beweis so gut wie keiner. Denn die Behauptung, daß sich der Mensch ohne die Annahme der Unsterblichkeit, d. h. ohne den Glauben an sie, zum unlösbaren Räthsel werde, würde nicht entscheiden, auch wenn die Behauptung wahr wäre; denn die Natur der Dinge richtet sich nicht nach der Fähigkeit des Menschen sie (absolut) zu begreifen, auch ist vom Verf. gar nicht erwiesen, daß der Mensch ohne jenen Glauben sich zum Räthsel werden müßte, wenn auch vorübergehend könnte, gesetzt auch es ließe sich erweisen. Wollte der Verf. einen theoretischen Beweis für die Unsterblichkeit des Menschen versuchen, so müßte er vor Allem die so häufig aufgestellte Behauptung untersuchen und entkräften, daß nur das Absolute, sey es unpersönlich oder persönlich zu fassen, unvergänglich seyn könne, alles Gewordene oder Geschaffene dagegen nothwendig vergänglich seyn müsse. Angenommen diese Lehre wäre streng erwiesen, so wäre der sich als vergänglich erkennende Mensch sich kein Räthsel mehr; denn das vernunftnothwendige Erkannte könnte nicht mehr als räthselhaft erscheinen, ja von diesem Standpunkt würde die Unsterblichkeit sogar

dem ethischen Interesse schädlich erscheinen, weil sie die Hoffnung auf Lohn für die Tugend nicht abhalten könnte, da doch die Ethik, auch nach dem Verf., frei von Hoffnung und Erwartung von Lohn seyn soll. Erst wenn der Verf. die bezeichnete Behauptung wissenschaftlich widerlegt hätte, könnte bei ihm zunächst von der Möglichkeit der Unsterblichkeit des Menschen die Rede seyn, — eine Widerlegung und die Eröffnung einer Möglichkeit, die feststehen müssen, wenn auch nur ein Glaube an die Unsterblichkeit annehmbar seyn soll, geschweige wenn es sich um einen theoretischen Beweis für sie handeln würde. Die obige Behauptung der Vergänglichkeitslehrer kann aber allerdings widerlegt werden und sie wird widerlegt durch den Nachweis der Falschheit ihrer Voraussetzungen. Sie setzt entweder voraus, daß ein Verhängniß über Gott und Welt walte, welches Gott zur Unvergänglichkeit, die Welt der gewordenen Individuen, wenn auch nicht die Welt als Inbegriff entstehender und vergehender, wechselnder Individuen, zur Vergänglichkeit absolut bestimme; diese Voraussetzung ist unhaltbar, weil Gott das absolut höchste Wesen ist, über dem nichts Höheres seyn kann. Oder sie setzt voraus, daß in Gott die Nothwendigkeit sey, nur Vergängliches zu schaffen, also die Machtlosigkeit, Unvergängliches zu schaffen. Diese Annahme ist gleichsehr unhaltbar, denn Gott ist keiner Nothwendigkeit, auch keiner inneren Nothwendigkeit unterworfen, da seine ewige Sichselbstgleichheit, seine Harmonie, Uebereinstimmung, Treue gleichsam zu sich selbst, seine Unwandelbarkeit kein ihm auferlegter Zwang, keine Röthigung und also auch keine seine Freiheit beschränkende Nothwendigkeit ist, sondern gerade seine Erhabenheit über Willkür und Zwang, seine vollkommene, unbeschränkte, unendliche Freiheit ist. Als unendlich, schrankenlos frei ist er nothwendig zugleich allmächtig und daher nicht gezwungen, wenn er schaffen will, nur Vergängliches oder überhaupt Vergängliches zu schaffen, und nicht unmächtig, Unvergängliches zu schaffen. Widersinnig ist nur, daß er einen zweiten Gott schaffen könne, nicht, daß er bedingte Wesen zur Unvergänglichkeit schaffen könne. Seiner

Macht nach kann Gott also, wenn er will, Unvergängliches wie Vergängliches schaffen, Wesen die unvergänglich und Wesen, die vergänglich sind. Aber was Gott seiner Macht nach vermöchte, ist nicht was er aus der Einheit seines ganzen Wesens aus will und wirkt. Dieß ist das Höchste, Unübertreffbarste, Vollkommenste, und da über die Verleihung der Unvergänglichkeit in ontologischer Rücksicht nichts hinausgehen kann, so ist es sein Wille, Unvergängliches und nur Unvergängliches der Wesenheit nach zu schaffen, und da er vermag was er will, so schafft er nur Unvergängliches, welches als durch den göttlichen Geist gewordenes Individuelles nur monadisch oder henadisch seyn kann. Ist der Kern des Menschen als Monade zu erweisen, so ist seine Unvergänglichkeit erwiesen. Die Identität des menschlichen Selbstbewußtseyns in allen Phasen des irdischen Lebens erweist die monadische Wesenheit des Menschen und hiemit die Nichtzusammengesetztheit seines geistigen Wesens. Was die Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit betrifft, so beweisen die Thatsachen des Spiritismus wenigstens, daß der Mensch den irdischen Tod überlebt, wenn auch hieraus allein die Unvergänglichkeit für alle Zeit nicht verbürgt werden kann. Der Spiritismus hat es nicht mit Gespenstern zu thun, dergleichen Erscheinungen allerdings als subjektive Visionen zu betrachten seyn mögen, sondern mit Erscheinungen von Geistern in, den Sinnen sich darbietenden, wenn gleich nicht irdisch materiellen Verleiblichungen*) und mit Geisterwirkungen mittelbarer Art. Die Erscheinung Jesu seinen Jüngern nach seiner Kreuzigung ist geglaubt worden, weil sie gesehen wurde, und kann, weil von Vielen verschiedenemale gesehen, nicht als subjektive Vision erachtet werden, woraus sich auch der unerschütterlich feste Glaube an des Heilands Auferstehung mit seinen ungeheueren weltumgestaltenden Wirkungen und Folgen nimmermehr erklären ließe. Und seine

*) Mag man diese als vorübergehend angenommene nicht irdisch-materielle — ätherartige — Einhüllungen, oder mit Baader und J. H. Fichte als schon im Erdenleben als innere Seelenleiblichkeit vorhanden gewesene und beim Tode mit hinübergenommene vom Geist untrennbare Organe betrachten.

Wiederkunft, die verheißene, sollte sie unmöglich seyn, da, wie gesagt ist, tausend Jahre vor Gott wie ein Tag ist und nur Gott die Stunde wissen kann, da es geschehen soll? Mit David Strauß, den der Verfasser so entschieden ablehnt, die Auferstehung Jesu Christi einen welthistorischen Humbug nennen, heißt geschichtlich Bezeugtes leichtsinnig über Bord werfen und, die Geschichte auf den Kopf stellend, rasen anstatt zu philosophiren.*) Ebenso auffallend, wenn nicht noch auffallender ist, daß der Verf. in seinen Betrachtungen über die Unsterblichkeitslehre seiner Aufstellung sich nicht erinnert, daß Gott zwar als absolute Persönlichkeit, aber zugleich als Ἓν καὶ πᾶν zu fassen sey, d. h. als alles Seyn seyend, außer dem sonst nichts existirend seyn könne, wonach Gott nichts von sich Verschiedenes hervorbringen könnte. Von diesem Standpunkte aus, nach welchem alles von der bewußtwollenden Einheit Gottes Zuunterscheidende immanente Position, Moment, Glied, Theil Gottes wäre, würde man zu erwarten berechtigt seyn, daß alle (immanenten) Positionen Gottes als gleich ewig und unvergänglich ausdrücklich bezeichnet worden wären. Da müßten denn auch die menschlichen Wesen unentstandene und unvergängliche, ewige Positionen Gottes seyn

---

*) Ueber den Spiritismus verweisen wir auf unsere zahlreichen Artikel in den 4 Jahrgängen der Psychischen Studien, besonders die letzten im Dezemberheft 1877 und im Januarheft des 6. Jahrgangs 1878, sowie auf Rechenberg's „Die Geheimnisse des Tages", Alfred Russel Wallace's „Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen" und „Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus, seiner Thatsachen und seiner Lehren", endlich auf Max. Perty's: „Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart." Noch kann auf den Schlußartikel des I. Bandes des Werkes von Friedrich Zöllner: „Wissenschaftliche Abhandlungen", hingewiesen werden, in welchem (S. 726 ff.) ein dem Verfasser evident gelungenes spiritistisches Experiment mitgetheilt und besprochen wird, das von eminenter Bedeutung ist und wohl endlich bewirken wird, daß hervorragende Physiker, Physiologen und Psychologen jenen frappanten Bereich von Erscheinungen in ernste und strenge Prüfung nehmen werden. Die Ergebnisse solcher Prüfungen werden so oder anders der Psychophysik neue Einblicke zuführen und ernste Denker werden wohlthun, Ergebnisse abzuwarten und nicht voreilig den von der Vogelperspektive aus gefällten verwerfenden Urtheilen der Herren Rosenkranz, Jürgen Bona Meyer, K. Schaarschmidt ꝛc. sich anzuschließen.

und es würde daraus nicht bloß die Unvergänglichkeit, mehr noch sogar die Unentstandenheit der menschlichen Wesen folgen; es müßte denn der Verfasser ein eigentliches anfangs-endloses Entstehen und Vergehen in Gott selbst hineintragen wollen, nicht bloß einen Wechsel der Verbindungen und Trennungen der ewigen Positionen, ohne welchen er, so befremdend es seyn mag, keinesfalls auskommen könnte. Wie dem nun aber auch sey und ob haltbar oder nicht, in keinem Falle durfte er die Consequenz seiner Aufstellung mit der Behauptung durchbrechen, die Unsterblichkeit sey keine vernunftnothwendige Wahrheit. Denn wenn es wahr wäre, daß Alles, was ist, immanente Position Gottes selbst sey, und diese Positionen also unvergängliche Selbstbestimmungen Gottes wären, so müßten auch die menschlichen Wesen solche, d. h. unvergänglich, wenn auch nicht bewußt, seyn, wie schon Spinoza gelehrt hat. Nur wäre die Frage, wie sich dieß mit der Abstammungslehre, mit der Freiheit des Willens, mit der Vervollkommnungsmöglichkeit rc. vereinbaren lassen sollte.

Der zehnte Abschnitt ist der Betrachtung der Kunst gewidmet. Hier gilt dem Verf. als Hauptaufgabe, die innige Verbindung der Aesthetik mit der Ethik in's Licht zu stellen. Diese Aufgabe löst er insoweit vortrefflich in der Nachweisung, daß alle großen Kunstschöpfungen aller Culturvölker und aller Zeiten leuchtende Zeugen jener innigen Verbindung des Schönen und Guten aufweisen. Mit gutem Grunde darf er zugleich auf seine Aesthetik und seine umfassende Kunstgeschichte, vom Standpunkte der Culturgeschichte aus betrachtet, hinweisen, worin er sich als einer unserer ersten Aesthetiker bewährt hat. Indem er die Principien der Aesthetik in einem Ideengebiet aufsuchte, welches weit über dem Gedankenkreis des einseitigen Realismus und des Unpersönlichkeits-Pantheismus jeder Art hinausliegt, hat er sich ein bedeutendes Verdienst um die Wissenschaft erworben. Rücksichtlich seiner großen Kunstgeschichte konnten wir anderwärts sagen, daß unseres Wissens keine andere Nation ein analoges Werk bis heute besitze.

In dem, was der Verf. in dem eilften Abschnitt: Die

Religion, vorträgt, ist viel Treffliches enthalten, wenn wir es unter den Begriff der Schöpfungslehre stellen. Davon abgesehen mag sich der Verf. seine Aufgabe in einer Schrift über die sittliche Weltordnung dahin begrenzen, zu zeigen, daß der Kern in allen Religionen der Glaube an die sittliche Weltordnung sey, aber das Wesen der Religion ist doch damit nicht erschöpft. Wohl sagt er sehr schön: Die Erhebung zum Unendlichen, die Ueberwindung der Selbstsucht in der Liebe ist die Wahrheit des sittlich religiösen Gefühls, worin mit Recht das Sittliche und Religiöse ungetrennt erscheint. Wenn er aber fortfährt: „Darauf kommt es an, nicht auf die Vorstellungen von Gott", so ist davon zwar so viel wahr, daß auch bei unvollkommenen und irrigen Vorstellungen von Gott das Sittlich-Religiöse mehr oder minder wirksam seyn kann und ist. Aber seine Meinung kann dabei nicht wohl die seyn, daß es gleichgültig sey, welche Vorstellungen von Gott man habe und daß sie alle gleich gut dem sittlich-religiösen Leben dienen könnten. Dieß wird in andern Stellen seiner Schrift ganz bestimmt verneint. Gleichwohl beurtheilt er da und dort verschiedene Religionen und einzelne Religionslehren milder als uns der Sache zu entsprechen scheint, und wenn er einzelne Lichtpunkte daraus hervorhebt, so treten doch die Schattenseiten nicht in das erforderliche Licht. Wir wollen nur ein Beispiel herausheben. Nachdem er von bezüglichen Lehren der Chinesen, Aegypter, der Inder gehandelt hat, berührt er nach dem Brahmanenthum auch die Lehre Buddha's. Von ihr sagt er: „Auch Buddha sieht das Heil nicht im Diesseits, wo die Seele in den Wirbel des Naturlaufs hineingestellt die Gegenstände der Lust sich entrissen und vielfältiges Leiden zugefügt fühlt, sondern im Jenseits, am andern Ufer, nicht in der Welt des getheilten, werdenden und vergehenden, sondern in der Sphäre des einen und reinen, ewig in sich beruhenden Seyns. Der Friede ist nur durch Ueberwindung der Selbstsucht, der Begierden, durch Vernichtung des Eigenwillens zu erlangen. Das führte auch ihn zur Weltentsagung, zur Passivität, statt zur Arbeit an der Weltvollendung, und die

Einigung mit dem Ewigen ward zu sehr Ruhe, weil er dasselbe zu wenig als sich selbst bestimmenden Willen erfaßte. Aber auch das Buddhistenthum glaubt an eine sittliche Weltordnung; denn die Welt in ihrem Verlauf, der Umschwung der Dinge ist ihm Folge der Schuld oder des Verdienstes der lebenden Wesen, ihr Schicksal ist das Werk und nothwendige Ergebniß ihrer Thaten. Im Trug der Selbstsucht liegt der Grund für die Noth und das Ungenügen des Daseyns; Selbstentäußerung, hingebende Liebe ist der Weg zum Heil, nach Nirvana, nicht zur Vernichtung, sondern zur seligen Friedensruhe." Daß der Buddhismus in seiner Weise eine sittliche Tendenz hatte, ist allerdings so richtig, daß diese sogar in eine unnatürliche Uebertreibung hineingeräth, womit sie im Grunde ihre eigene Tendenz wenn nicht vernichtet, doch sehr beeinträchtigt. So soll z. B. der Buddhist (jeder Mensch), wenn ihn in Wald und Feld ein Tiger angreift, sich lieber zerreißen und auffressen lassen, als daß er dem Tiger als athmendem Wesen auch nur das geringste Leid anthue. Das Entstehen des Buddhismus mag wohl als versuchte, zu humanisiren sich bestrebende Reform allenfalls verständlich werden und wegen ihrer wirksamen Opposition gegen den brahmanischen Kastengeist und ihrer Herbeiführung milderer Gesinnungen und Sitten ihren relativen Werth gehabt haben, aber darüber darf man sich nicht täuschen, wenn die besten zugänglichen Darstellungen nicht trügen und dieß scheint so gut wie unmöglich, daß der ursprüngliche Buddhismus nicht bloß atheistisch, sondern sogar nihilistisch gewesen ist. C. Fr. Köppen erklärt sich über den Buddhismus wörtlich: „Er (der Buddhismus) leugnet nicht bloß das weltschöpferische Brahma (der Vêdântalehre), sondern auch die ewige Materie oder die Natur, und ist daher nicht bloß ein Atheismus ohne Gott, sondern auch ein Atheismus ohne Natur. An die Stelle des ewigen Brahma und der ewigen Natur tritt ihm die Leere oder die Wesenlosigkeit, oder, wie wir sagen würden, das Nichts.... Die Welt taucht aus der Leere empor; Alles ist leer, ohne Substanz und Wesenheit. Alles, was ist, oder doch zu seyn scheint, ist aus Nichts und

im Nichts und wird wieder zu Nichts. Das Nichts ist der Anfang und das Ende, der Ausgang und das Ziel, die Wurzel und die Frucht; was dazwischen liegt, ist Täuschung."*) Daß der Nirvana ursprünglich als Auslöschung, Vernichtung zu fassen ist, bezeugt Köppen mit den Worten: „Wenn du aus dem Kreislauf (des Lebens) scheidest (aus dem Sansara), dann wird das Räthsel deines Daseyns gelöst, ..., dann geht dir im Lichte unendlicher Erkenntniß dein Gesammtgeschick (unendlich vieler Lebensphasen, Incarnationen) als dein eigenes Werk auf. Dann bist du frei, aber dann hörst du auf zu existiren." Freilich bemerkt Köppen, es habe nicht fehlen können, daß der Nirvâna, nach Zeit und Ort und Schule, auch einen positiveren Charakter annahm, namentlich ... für die simplen Gläubigen und Laien. Das selige Nichts ward zu einem seligen Etwas, zu einem zwar unsagbaren, aber doch wirklichen Zustande ewiger Ruhe und Schmerzlosigkeit, Indifferenz und Apathie. Aber der ursprüngliche Buddhismus lehrt das Vernichtigen, wie denn Nirvâna wörtlich das Verlöschen, das Ausgehen heißt."**)

Wenn Lucretius den Aberglauben der heidnischen Götter-Opfergebräuche angreift und dagegen empfiehlt „beruhigt im Geist hinschauen zu können auf alles," so weiß der Verf. diesen resignirenden Indifferentismus nur aus einem Glauben an die sittliche Weltordnung zu erklären. Sittliche Weltordnung auf dem Grunde des rohen crassen Materialismus? Es ist doch höchstens ein Schatten davon. Dann wird der fatalistische Islam, dessen Werthschätzung auch durch seine principielle Zulassung gewaltsamer Ausbreitung seiner Lehre, der Vielweiberei mit ihrem Gefolge, der corrumpirenden Serail-, Pascha-, Eunuchen- und Sklavenwirthschaft nicht ersichtlich gestört wird, wegen des Gebots der Ergebung in den Willen Gottes (wovon

*) Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Von Karl Friedrich Köppen. (1857.) S. 214—15. Vergl. die Abhandlung: Die Philosophie der Inder im 5. Bande (S. 458—468) der Philosophischen Schriften von Prof. Dr. Franz Hoffmann.

**) In dem oben angeführten Werke Köppen's S. 289—309, bes. S. 304 ff.

man in den noch die Römer hinter sich lassenden überaus gewaltthätigen, fanatischen und grausamen Eroberungszügen nichts merkt und das doch nur ein fatalistisches ist) zu einer Art Correktiv „des Sektenwahns“ unter Juden und Christen verwendet. Und nur noch hintennach wird — gegenüber „dem Stern des Heils im Leben und Sterben für Millionen“ auch in Afrika und den neuen Bekennern unter allen Religionen — die Verquickung des Religiösen und Politischen, des bürgerlichen und göttlichen Gesetzes im Koran sammt der arabischen Dogmatik des Fanatismus für den Fortschritt der Cultur ungenügend, ja hemmend gefunden und der Ethik des Christenthums denn doch vorzüglichere und heilschaffendere Kraft eingeräumt. Freilich, wenn es nur darauf ankam, nachzuweisen, daß auch der Islam als monotheistische Religion (aus mehr altarabischen und jüdischen als christlichen Elementen componirt) auch sittliche Elemente einschließe, so ist dieser Nachweis als erbracht anzusehen, aber im Verhältniß zum Christenthum steht er in tieferem Schatten, als aus der Darstellung des Verfassers ersichtlich wird, und war und ist er für bekehrte Heiden und Götzenanbeter eine Förderung, so hat er sich doch für Ausbreitung des Christenthums und für höhere Culturentwickelung — trotz des arabischen vorübergegangenen Anlaufs — als schwere Hemmung erwiesen und droht es noch für lange Zeit zu bleiben*). Je milder der Verf. sich über den Islam ausspricht, — er mag wohl noch manches Kritische zurückbehalten haben, — um so herber äußert er sich über die dogmatische Entwickelung des Christenthums, ohne sich auf die Unterschiede der römischkatholischen, der orientalischkatholischen und der Fraktionen der protestantischen Dogmatik einzulassen. — Er spricht nur vom „Mißverstand“ der Scholastik, ohne zu bedenken, daß die Scholastik

*) Die grellen Schattenseiten des Islams folgen guten Theils schon aus dem Charakter Muhameds, der noch nicht an Moses heranreicht, geschweige daß er einen Vergleich mit Jesus, dem Weltheiland, auch nur entfernt aushielte. Vergl. Sprengel's Leben Muhamed's.

die römischkatholische Dogmatik schon vorgefunden hatte*) und sie nur wissenschaftlich und philosophisch nach Vermögen zu formuliren strebte, wobei sie — wenigstens nach Dischinger — mehr oder minder vom Seyn der dogmatischen Lehren abkam. Der Proceß der Dogmen-Entwickelung in der römischkatholischen Kirche ist ein so umfangreiches und schwieriges Gebiet, daß darüber mit drei Worten nichts ausgemacht und entschieden werden kann. Im Allgemeinen ist wohl zuzugeben, daß die Kirche im Glauben, den Fond der in Tradition und Schrift überlieferten Glaubenslehren nur weiter und reicher zu bestimmen und zu entwickeln, unter dem Einfluß hierarchischer Bestrebungen zum Theil wenigstens zu Lehren kam, die ein anderes Aussehen gewannen als diejenigen sind, die in der h. Schrift nachgewiesen werden können, wobei wir von den Vorgängen seit dem Tridentinum bis zu dem sogar pseudokatholischen päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma ganz absehen. Aber der Verf. bestreitet zum Theil auch solche Lehren, die in der h. Schrift bestimmt ausgedrückt sind. So wenn er den jenseitigen Gott beanstandet. Unter dem jenseitigen Gott kann er nur den überweltlichen verstehen, der in der h. Schrift auf das Bestimmteste gelehrt wird, während sie ebenso bestimmt seine Innerweltlichkeit lehrt, ganz gewiß freilich nicht im Sinne einer substantiellen Einheit mit der Welt, wohl aber in dem Sinne seiner allumfassenden, alldurchdringenden, allgegenwärtigen Virtualität, Macht und Wirksamkeit. Ob nun die Schilderung, die der Verf. S. 378 von den Mißverständnissen der Scholastik gibt, welche noch viel mehr die Dogmen treffen würde, genau richtig ist, wollen wir hier nicht untersuchen, aber bestimmt müssen wir behaupten, daß der tiefgehende Zwiespalt der Ansichten, der sich zwischen dem modernen Bewußtseyn und den dogmatischen Lehren der christlichen Confessionen erhoben hat, nicht ausgeglichen oder zum Sieg der einen oder der

*) Ohne die wissenschaftlichen Mittel zu besitzen oder sogleich sich erwerben zu können, welche zur Prüfung ihres Ursprungs und ihrer Geschichte wären erforderlich gewesen. Der Verf. zeigt hier wenig historischen Sinn und auch nicht jenes bekannte Maaß Lessing'schen Respekts.

andern Partei fortgeführt wird damit, daß man mit dem Verfasser von dem Köhlerglauben spricht, der an Bild und Buchstaben hafte, statt Idee und Sinn in den evangelischen Erzählungen zu fassen und zu verstehen. Das ist leicht gesagt, aber man kommt damit nicht über die großen Schwierigkeiten hinweg, die sich vor unsern Augen aufthun, wenn wir einerseits die Dogmen der Confessionen und die Dogmatiker derselben, andererseits die h. Schriften alten und neuen Testamentes und die seit Spinoza zu einer Heerschaar angewachsenen Kritiker der verschiedensten Richtungen ins Auge fassen. Die Evangelienkritik ist in einer noch heute nicht abgeschlossenen Krisis begriffen und der Streit der Theologen unter sich so wie mit den Philosophen und Naturforschern steigert sich von Jahr zu Jahr, ja von Tag zu Tag. Mitten in dieses Streitgewirre ruft der Verf. hinein: „Wir, die wir heute gegen Aberglauben und Unglauben fechten, Genossen einer unsichtbaren Gemeinde gegenüber den Priesterkirchen wie den Materialisten und Nihilisten, wir thun unsere Pflicht, wenn es seyn muß auch als Prediger in der Wüste und mit Kassandra's Stimme*).“ Es gibt unter den Theologen und Philosophen keinen Einzigen, der nicht auch gegen Aberglauben und Unglauben kämpfen zu wollen erklärte. Aber sie streiten untereinander darüber, was zum Aber- und Unglauben und was zum Glauben zu rechnen sey. Unter den Einen wird der Verf. Vielen viel zu wenig, unter den Andern gar Manchen viel zu viel zu glauben scheinen. Sein vorliegendes Werk wird von Allen oder doch den Meisten mit nicht geringer Achtung aufgenommen werden und es wird in Vielen kräftige Anregungen, auch Förderungen wirken, so tief jedoch geht sein Verdienstliches nicht, so hoch ist sein Standpunkt nicht gefaßt, daß sich daran die Hoffnung eines gründlichen Ausgleichs der klaffenden Gegensätze

*) Prediger in der Wüste zu seyn, darauf darf man sich nicht viel zu gute thun. Denn deren gab es Tausende, welche solches Schicksal tragen mußten. Aber wir sind nicht allzu starken Glaubens daran, daß Leute, die wie z. B. J. Dubok, Noiré ꝛc. den Atheismus so leichtfertig hinwerfen, standhafte Märtyrer für ihre Lehren seyn würden.

knüpfen könnte. Von der einen Seite wird ihm der Vorwurf gemacht werden, daß er das Christenthum zu einer persönlichkeitspantheistischen Morallehre herabsetze, von der andern Seite wird ihm vorgehalten werden, daß er die Consequenzen der neueren Evangelienkritik bei Weitem nicht weit genug ziehe. Vorerst hätte er sich mit den Gegnern von dieser Seite kritisch auseinanderzusetzen und die bezüglichen Schriften eines Strauß, Bruno Bauer, v. Hartmann, Dulk, Spiller, Dühring, F. Recht, K. Grün, Clemens, Grübenau auf das Korn zu nehmen, um sich dann in concreto mit den namhaften Theologen kritisch einzulassen. Mit allgemeinen Betrachtungen, auch wenn sie Treffliches bringen, wird nicht viel erreicht. Dabei kann man dem Verf. immerhin schon jetzt einräumen, daß das Christenthum einer Erneuerung und Erfrischung im ursprünglichen Wahrheitsquell, im Geist und in der Gesinnung von Jesus selbst bedürfe. Aber es fragt sich, ob er Geist und Gesinnung Jesu ganz und voll verstanden und ergriffen habe. Denn Persönlichkeitspantheismus war Jesu Lehre nach dem Evangelium nicht, und die Strenge in der Milde Jesu war schärfer ausgeprägt, als der Verf. sie ihm zuzuschreiben scheint.

Philosophie der Freiheit dargestellt für deutsche Laien 1877. Gütersloh.

Der ungenannte Verfasser dieser Schrift will eine Laienphilosophie geben, eine „einfache und einfältige Lösung denen dargeboten, welche eines deutschen Herzens, guten Willens und gemein menschlichen Verstandes sind." Dadurch entzieht sie sich eigentlich der wissenschaftlichen Kritik, die doch etwas mehr als diese Forderungen voraussetzt. Aber wer möchte dem Verfasser nicht zugestehen, daß an der Freiheit auch diejenigen interessirt sind, welchen der Zugang zur philosophischen Behandlungsweise des Problems verschlossen bleiben muß. Ob er nun da überall den rechten Ton getroffen, um seines Erfolges bei theilnehmenden Lesern sicher zu seyn, darüber steht dem Ref. ein Urtheil nicht zu. Der Verfasser verbreitet sich über eine Mannichfaltig-

keit von Dingen, selbst politischen, kirchlichen und naturphilosophischen Inhalts, und zeigt überall einen gesunden Blick, ein für die höchsten Interessen begeistertes Gemüth und einen edlen, der Tiefe der Dinge zugewendeten Sinn. Das sind gewiß unschätzbare Eigenschaften auch in den Augen der strengen Wissenschaft, die ein natürliches Interesse daran hat, für große Wahrheiten auch aus Laienmund Propaganda machen zu sehen. Die Bescheidenheit und Selbstlosigkeit des Verfassers machen es dem Ref. zur Pflicht, dessen zu geschweigen, worin nicht nur er, sondern vermuthlich recht viele ihm nicht beistimmen können. Er will anregen und erwärmen, mit seinem „anspruchslosen Versuch keiner der so zahlreichen Schriften über diesen viel umstrittenen Gegenstand entgegen treten." Dies ist das beste Zeugniß, das der Verfasser sich ausstellen konnte; es giebt der Kritik den Maaßstab, nach dem die Schrift zu beurtheilen ist. In der öden Weisheit unserer Zeit, die wie ein Alp auf unzähligen Gemüthern lastet, will sie die Ueberzeugungen befestigen helfen, die älter sind als alle Machtgebote der Wissenschaft. Sie thut dies mit wirklicher Einsicht, und Ref. ist der Ueberzeugung, daß sie auch in Anderen die Achtung und Sympathie für den Verfasser erwecken werde, die er ihm einzuflößen gewußt hat. **A. Krohn.**

Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles. Aus einer gekrönten Preisschrift von Dr. **Alphons Emminger.** Würzburg 1878.

Der scharfsinnige mit gründlicher Kenntniß ausgerüstetete Verfasser dieser Schrift hat sich eine dankenswerthe Aufgabe gestellt. Wir bedurften längst einer systematischen Zusammenfassung dessen, was in den Werken des Aristoteles über die vorsokratische Spekulation mitgetheilt ist, um das urkundlich aufbewahrte Eigenthum der alten Denker mit dem vergleichen zu können, was der anerkannteste Zeuge und Beurtheiler theils referirend theils kritisirend über sie aussagt. Der Verfasser hat mit dem gesammelten Material den erwünschten Ueberblick ermöglicht, der dann und wann durch eine etwas rhapsodische Kritik gleich-

gültiger oder verlassener Standpunkte der Forschung gestört wird. In dem Glauben an die Uebereinstimmung dieser aristotelischen Berichte mit den originalen Bruchstücken ist ihm vieles entgangen, was dem Zweifel und der Controverse Stoff bietet; dafür hat er in zahlreichen Einzelbemerkungen die kritische Fähigkeit documentirt, welcher Ref. einen weiteren Spielraum auf demselben Gebiete wünscht. **A. Krohn.**

Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plotin und Aristoteles von Dr. Tobias Wildauer. I. Theil, Sokrates Lehre vom Willen. Innsbruck 1877.

Ref. steht mit dem Verfasser der vorliegenden Schrift auf durchaus verschiedenem Standpunkt, ist aber dadurch nicht behindert, die ächt wissenschaftliche Haltung und Tendenz derselben in vollem Maaße anzuerkennen. Gerecht werden kann er ihr deßhalb nicht, weil die Quellen, auf Grund deren sie die sokratische Theorie entwickelt, ihm für unsokratisch gelten. Indeß, ihre Authenticität vorausgesetzt, giebt Herr Wildauer so schöne und lichtvolle Ausführungen, daß Ref. die Anhänger der Memoralilien und der Sokratik der kleineren platonischen Dialoge auf sie mit besonderem Nachdruck hinweisen möchte. **A. Krohn.**

Die Erziehungslehre des Aristoteles von Wilhelm Biehl, Gymnasialdirector. Aus dem Programm des k. k. Gymnasiums in Innsbruck. 1877.

Eine sehr schätzbare und correcte Darstellung, welche Allen empfohlen werden kann, die eine gedrängte Uebersicht der aristotelischen Pädagogik mit den quellenmäßigen Stellen, sowohl für die einzelnen Ansichten als für die Grundlagen, auf denen sie beruhen, zu empfangen wünschen. **A. Krohn.**

In Sachen Herder's und Darwin's.

Von **F. von Baerenbach.**

[Mit Beziehung auf die Schrift: „Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwickelungslehre im 18. Jahrhundert. Von Friedrich von Baerenbach. Berlin 1877. Theobald Grieben.]

Der Verfasser der Monographie „Herder als Vorgänger

Darwin's" will kein Wort pro domo sprechen, wenn er schon zu einem solchen durch Ton und Absicht mancher unphilosophisch-philosophischer Kritiker dieser Schrift leicht hätte veranlaßt werden mögen. Auch eine Selbstanzeige der knappen Schrift ist hier nicht beabsichtigt. Dieselbe empfiehlt sich gegenständlich Jedem, der mit einem tiefern philosophischen Interesse an der durch die Forschungen und Lehren Darwin's und seiner bedeutenden Mitarbeiter hervorgerufenen Gedankenbewegung thätig oder schauend theilnimmt, ganz besonders aber Denjenigen, welche, mehr als dies heute in unseren gebildeten Kreisen und zuvörderst in unseren Mittelschulen üblich ist, durch selbsteifriges und liebevolles Studium tiefer in das Ingenium und die vielseitige wissenschaftlich-literarische Thätigkeit Herder's eingedrungen sind, desjenigen Klassikers, für den anläßlich einer neuen Ausgabe seiner Werke überhaupt erst an den Dank und die Pietät der „Nation der Denker" apellirt werden muß. Aufgabe und Ziel der Schrift sind im Titel ausgedrückt. Den Gegenstand derselben bildet der hauptsächlich durch Schlagstellen aus Herder's „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" erbrachte Nachweis, daß Herder bereits die philosophischen Grundgedanken der Darwin'schen Lehre — und wer will leugnen, daß die Principien und fundamentalen Sätze der Darwin'schen Lehre im eminenten Sinne philosophische sind? — in nicht geringerem Maße als Goethe, Kant und andere Vorgänger und Begründer der modernen Evolutionstheorie, in manchen Punkten sogar mit größerer Schärfe des Gedankens oder doch gewiß mit größerer Klarheit des Ausdrucks anticipirt habe als Viele wo nicht gar Alle anderen. Wenn eine Divergenz und ein Widerstreit unter zahlreichen Beurtheilungen, von welchen die Einen theils im Tone ruhiger und gefestigter Ueberzeugung, theils gar mit Begeisterung für, die Anderen, — dank dem anscheinend guten Recht und der Richtigkeit einer guten Sache — allerdings in einer ganz unbeträchtlichen Minderzahl befindlichen — mit Sophismen, energischen und von einem zugestandenen Parteistandpunkt abgegebenen Verwahrungen, ja sogar mit

sehr wohlfeilem Spott und einem ganzen Hagelschlag von boshaften und dazu recht abgeschmackten und in Journalen aller Art abgenutzten Witzen und persönlichen Ausfällen gegen eine Schrift von so geringem Umfang, die nur eine principielle Frage behandelt, eintreten; wenn also eine solche Divergenz und ein so greller Widerstreit der Beurtheilungen einen Rückschluß auf die Bedeutung des behandelten Gegenstandes und auf die wirksame Behandlung desselben gestattet: so darf mir die Ausnahme und Beurtheilung meiner Monographie „Herder als Vorgänger Darwin's" seitens der philosophischen, wie auch seitens der oft sehr unwissenschaftlichen Kritiker verschiedener Tages- und Fachblätter eine gewisse Beruhigung darüber gewähren, daß ich die allgemein culturhistorische und besonders die philosophische und philosophiegeschichtliche Bedeutung des Gegenstandes nicht überschätzte, und in der Behandlung desselben einen Weg eingeschlagen habe, der bei den wissenschaftlichen und philosophischen Kritikern nahezu allgemeine Zustimmung, bei vereinzelten Theologen, literarischen Notizenschreibern und naturwissenschaftlichen Popularschriftstellern eine ganz specielle Verdammung in verschiedenen unparlamentarischen und einander sehr ähnelnden Ausdrucksweisen gefunden hat. Es ist nicht meine Aufgabe, noch meine Absicht, eine Antikritik gegen die letzteren zu schreiben, die überhaupt besser thäten, bei gänzlicher Unbefähigung und Unbildung in philosophischen Dingen auch die philosophische Kritik Anderen zu überlassen. Einige allgemeine Worte der Aufklärung und Abwehr möchten immerhin auch denjenigen Kritikern gegenüber am Platze seyn, deren Einwürfe und polemische Bemerkungen wenigstens einen gewissen Anschein der Berechtigung haben, vom philosophischen Standpunkte ernst genommen zu werden. Leider ist es, mit Rücksicht auf räumliche Beschränkung, wenigstens vorderhand versagt, einer anderen Aufgabe und Absicht zu entsprechen, die mir mehr am Herzen liegt; nämlich die Einwürfe derjenigen philosophischen Kritiker zu beantworten, die in wissenschaftlich objektiver Weise und als Berufene ihr Urtheil über die principiellen Fragen abgegeben haben.

Unter den Ersteren will Einer oder der Andere in den „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" nur in ganz vagen Umrissen Ansichten entdeckt haben, welche der Darwin'schen Weltanschauung „nicht geradezu zuwiderlaufen", während Andere in etwas weniger gnädigem Tone zugeben, daß „die Entwickelung auf beiden Seiten eine große Rolle spielt" und daher die Schrift unter einigen hämischen und wenig geistreichen Nebenbemerkungen als einen „sehr mäßigen (aber verdienstvollen!) Beitrag zur Entwickelungslehre" bezeichnen, wobei es selbstverständlich, dem sehr seichten Tone der Kritik nach, an sarkastischen Versuchen zur Herabwürdigung des Gegenstandes wie des Autors nicht fehlen kann. Während der erste anonyme Recensent Miene macht, näher auf die Belege meiner Behauptungen einzugehen, schließt der letztere mit der Klage, es sey ihm schwer geworden die Schrift zu Ende zu lesen; wobei er deutlich hindurchblicken läßt, daß er über die Vorrede nicht hinausgekommen ist und die drei sachlichen Worte seiner Kritik dem Titelblatt entnommen hat. — Der Referent des „Kosmos" geht soweit zu behaupten, daß Empedokles der Lehre Darwin's näher gestanden sey als Herder, der „in dem Kampfe Aller gegen Alle nur ein Mittel zur Erhaltung des Ganzen sah". Gleichzeitig beschwört er den Schatten Kant's herauf und deutet an, daß Herder mit seinem ganzen Denken, zumal mit seinem naturphilosophischen Wissen ganz und gar nicht über das unmittelbar von Kant Ueberkommene und Erlernte hinausgekommen sey; eine Behauptung, die vermuthen läßt, daß der geehrte Referent sich mit dem Studium der Herder'schen „Ideen" wenig eingehend, mit dem der „Metakritik", der „Kalligone" und der anderen philosophischen Schriften und Abhandlungen Herder's so gut wie gar nicht beschäftigt hat. Es ist ein schlagender Beweis für die geringe Kenntniß von Herder's Wesen, von seinen philosophischen Werken und den unstreitig in denselben enthaltenen höchst originären Conceptionen, wenn Jemand von denselben sagt, sie bewiesen „nichts weiter, als daß sich der große Humanist (Herder würde sich höchst wahrscheinlich für diesen gnädig zugestandenen Ehrentitel als Etikette für die Eigenschaften des

Nachredens, Nachbetens und Compilirens bedankt haben! D. V.) die Wege Kant's und anderer Forscher seiner Zeit über Welt und Natur angeeignet hatte, um sie in anmuthender Form und guter Ordnung wiederzugeben". Die Andeutungen, die in meiner als Einleitung vorangestellten kurzen Charakteristik Herder's über dessen philosophische Thätigkeit enthalten sind, hätten wenigstens, wenn der eigene Antrieb dazu nicht da war, dazu drängen sollen, sich mit dieser Thätigkeit besser vertraut zu machen, ehe man sich so weit verging, Herder unter dem Almosentitel des „großen Humanisten" zu einem blos receptiven Kopf herabzuwürdigen, ihm völlig den Namen des „Originaldenkers" zu bestreiten.

Vollauf berechtigt, bei den Lesern dieser Blätter die Kenntniß der philosophischen Schriften Herder's und — nicht etwa blos aus den ganz wenigen Belegstellen vorauszusetzen, welche ich aus der anfangs viel größeren Summe meiner vergleichenden Belege in den Rahmen meiner Monographie, die ein Auszug aus umfangreichen Aufzeichnungen und Collectaneen ist, aufgenommen habe; will ich nur diejenigen Stellen hierhersetzen, die ich dem selbständigen Urtheil und Nachdenken des Lesers besonders empfehle, und deren einige eine Zurückweisung aller Einwürfe der erwähnten Art schon implicite enthalten. Ueber die Beziehung zwischen Kant und Herder in den einschlägigen philosophischen Fragen habe ich in einer an anderer Stelle erscheinenden Abhandlung „Kant und Darwin" und auch bei anderen Anläßen einige Aufschlüsse gegeben. Hier nur soviel, daß die philosophische Exegetik und Kritik immer etwas Zweischneidiges hat. Darum wird auch in Fragen der Exegetik Streit seyn unter den Philosophen wie er unaufhörlich ist unter den Philologen und Theologen. Ganz unberufen aber sind Diejenigen in solchem Streit zu entscheiden, welche in Fragen der systematischen und geschichtlichen Philosophie gar nicht sachkundigen Bescheid wissen. Unerhört war jedenfalls die Forderung eines Herrn Recensenten, ich möge ihm beweisen, daß Herder eine Anzahl von naturwissenschaftlichen und philosophischen Werken seiner Zeit nicht gelesen hat. Solche unmögliche negative Beweise überlasse ich gern Anderen.

Daß Herder viel von Kant gelernt, unterliegt keinem Zweifel — daß seine „Ideen" gar keine selbständigen Lehrmeinungen enthalten, ist ein oberflächliches und unbegründetes Urtheil vor Demjenigen, der Kant und Herder kennt. Hier einige der erwähnten Stellen meiner Monographie. p. 31 (Transformation, Erhaltung der Kraft), p. 33, 34 (Transformation, Entwickelung, Kampf ums Daseyn), p. 37 (Kampf ums Daseyn), p. 39 ff. (Entwickelungslehre), p. 42, 43 (Thierseele, Triebe), p. 60 (Herder und Darwin), p. 62 (Herder, Quetelet, Darwin), p. 64, 66, 67... Viel gewichtiger und von wirklichem philosophischem Interesse sind die Einwürfe der HH. Karl Grün und L. Weis. Ersterer bestreitet die durchgängige Homogeneität der Ansichten Herder's und Darwin's und stützt sich hiebei besonders auf „Herder's durchgängiges Zwecksetzen". Den gleichen Haupteinwurf, den Hr. K. Grün in der „Waage" näher ausgeführt („Einige Nachträge zur Philosophie in der Gegenwart" I), macht Hr. Sommer, allerdings von einer ganz einseitigen, theologisch-polemischen Betrachtungsweise ausgehend, in den „Göttinger gelehrten Anzeigen". Zugestanden wird von diesen Seiten und von vielen Anderen, daß Herder in der That ein bedeutender Vorgänger der Entwickelungstheorie im Lamark-Darwin'schen Sinne ist. Die Polemik richtet sich von dieser Seite gleichwie von Seite des Hrn. L. Weis,*) der sein Urtheil in dieser Frage auf tief durchdachte Motive gestützt hat, vornehmlich gegen eine Identificirung der Ansichten Herder's mit der „modernen Naturphilosophie" sowie gegen die specifisch Darwinistischen „Amendements" zur Entwickelungslehre, weil sich letztere mit Herder's „Teleologie" nicht vertrügen. Den letzteren Einwurf glaube ich in meiner Schrift „Gedanken über die Teleologie in der Natur" (Berlin 1878) zur Genüge widerlegt zu haben. Im Hinblick auf den ersteren gebe ich gerne zu, der Fassung des Begriffs der „modernen Naturphilosophie" einen allzu weiten Spielraum gegeben und Haeckel's theilweise materialistische Doctrinen damals noch nicht im Auge gehabt zu haben. Nicht den „Haeckel'schen Monismus", sondern Haeckel's höchst verdienstvolle naturwissenschaftliche Leistungen in der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" und „Generellen Morphologie", vorzüglich aber Darwin's aller Dogmatik und materialistischen Doctrin fernstehende Werke hatte ich damals im Auge. Ein näheres Eingehen auf dieses, von mir unbeabsichtigte Mißverständniß muß ich mir gegebenen Falls noch vorbehalten. Ein Vorgänger Darwin's und Haeckel's ist

*) Vgl. L. Weis: „Herder und die moderne Naturphilosophie." Philos. Mon. Hefte Nr. 5 (1878) und „Bärenbach: Herder und Darwin" von Dems. im Magazin f. Lit. d. Ausl.

Herder im erörterten Sinn, nicht aber der frühreifen Naturphilosophie des „Monismus". Dies zur vorläufigen Aufklärung und Abwehr. —

Leipzig, im Mai 1878. **Friedrich von Baerenbach.**

Bibliographie.

I. Neu erschienene philosophische Werke des In- und Auslands.

1. In Deutschland, Holland, Dänemark, Norwegen, Schweden, Schweiz.

Alberti Magni paradisus animae sive libellus de virtutibus. Ed. J. M. Sailer. Ed. nova. Regensburg, Manz, 1878 (1, 35).

Aristoteles: Naturgeschichte der Thiere. Uebersetzt von A. Karsch. 7—11 Liefr. Stuttgart, Rübling, 1878 (à 35 Pf.).

A. Bastian u. R. Hartmann: Zeitschrift für Ethnologie. 10. Jahrg. 1878. Heft 1. Berlin, Wiegand (20 M.).

C. Binz: Ueber den Traum. Nach einem 1876 gehaltenen Vortrag. Bonn, Marcus, 1878 (1, 20).

H. J. Bestmann: Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlangen, Deichert, 1878 (2 M.).

C. Brennig: Lessing als Dramatiker u. Lessing's Nathan der Weise. 2 Vorträge. Bremen, Rauchfuß, 1878 (1, 60).

A. Bullinger: Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintlichen Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre. München, Ackermann, 1878 (1, 50).

O. Caspari, G. Jäger, E. Krause: Kosmos, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwickelungslehre. 2. Jahrg. Leipzig, Günther, 1878 (Viertelj. 6 M.)

M. T. Ciceronis: Tusculanarum disputationum ad M. Brutum libri V. Erklärt v. G. Tischer. Bd. I. 71. Aufl. Berlin, Weidmann, 1878 (1, 20).

Ciceronis scripta quae manserunt omnia recognovit Mueller. P. IV, vol. 1. Leipzig, Teubner, 1878 (2 M.).

H. Correus: Der Mensch. Lehrbuch der Anthropologie nebst Berücksichtigung der Diätetik. Berlin, Oehmigke, 1878 (1 M.).

R. Dedekind: Ueb. d. Zusammenhang der Theorie der Ideale u. d. Theorie der höheren Congruenzen. Göttingen, Dietrich, 1878 (2 M.).

E. Dreher: Die Kunst in ihrer Beziehung zur Psychologie u. Naturwissenschaft. 3te Aufl. Berlin, Hempel, 1878 (2, 25).

— — —: Beiträge zur Theorie der Farbenwahrnehmung. Beilage zur 3ten Aufl. von „Die Kunst in ihrer Beziehung zur Psychologie und Naturwissenschaft". Ebenda (80 Pf.).

E. Du Bois-Reymond: Culturgeschichte u. Naturwissenschaft. Vortrag. Leipzig, Veit, 1878 (1, 60).

E. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Dritte theilweise umgearbeitete Auflage. Leipzig, Fues, 1878 (9 M.).

B. Erdmann: Immanuel Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausgeg. u. historisch erklärt. Leipzig, Voß, 1878 (4 M.).

O. Flügel: Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Cöthen, Schulze, 1878.
H. Gerbert: Die Entstehung u. Entwickelung des Lebens auf unsrer Erde. Agram, Suppan, 1878 (5, 60).
A. Gierse: Ideal und Leben. Aesthetische Studien. 1ster Theil. Naumburg, Rauchbach, 1878 (3 M.).
J. Gottschick: Kant's Beweis für das Daseyn Gottes Gymnasial-Programm Torgau, 1878.
H. Graßmann: Ueber den Abfall vom Glauben. Mahnungen an die wissenschaftlich Gebildeten der Neuzeit. Stettin, Brandner, 1878 (1 M.).
C. Grebel: Professor Helmholtz' Rede über das Denken in der Medicin u. die Aufgabe der Philosophie. Gütersloh, Bertelsmann, 1877 (60 Pf.).
— — —: Ueber Raum und Zeit. Ebd. 1878 (80 Pf.).
A. T. von Grimm: Meister Martin. Dramatisches Gedicht in 12 Bildern. Wiesbaden, Schulz-Curtius, 1878 (1, 20).
H. Guth: Die moderne Weltanschauung und ihre Consequenzen. Frankfurt, Zimmer, 1878 (1 M.).
J. F. Hashagen: Die Schwierigkeiten des Unglaubens. Vortrag. Hannover, Feesche, 1878 (50 Pf).
F. v. Hausegger: R. Wagner und Schopenhauer. Leipzig, Schloemp, 1878 (75 Pf.).
L. B. Hellenbach: Der Individualismus im Lichte der Biologie u. Philosophie der Gegenwart. Wien, Braumüller, 1878 (4 M.).
J. F. Herbart: Pädagogische Schriften. II. Heft 4 u. 5. Leipzig, Sigismund, 1878 (1 M.).
J. C. v. Hofmann: Theologische Ethik. Abdruck einer 1874 gehaltenen Vorlesung. Nördlingen, Beck, 1878.
J. Huber: Das Gedächtniß. München, Ackermann, 1878 (1, 50).
— — —: Zur Philosophie der Astronomie. Ebd. (1 M.).
G. Jellinek: Die Beziehungen Goethe's zu Spinoza. Vortrag. Wien, Hölder, 1878 (80 Pf.).
R. v. Ihering: Der Zweck im Recht. 1ster Band. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1878 (12 M.).
M. Kähler: Das Gewissen. 1ster Theil: Die Entwickelung seiner Namen u. seines Begriffs. 1ste Hälfte: Alterthum u. Neues Testament. Halle, Fricke, 1878 (6 M.)
S. Kalischer: Teleologie u. Darwinismus. Berlin, Hempel, 1878 (1, 60).
Kant: Kritik der Urtheilskraft. Text der Ausgabe 1790 mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausgaben 1793 und 1799. Herausgegeben von K. Kehrbach. Leipzig, Reclam, 1878 (1 M.).
J. H. v. Kirchmann: Philosophische Bibliothek. Heft 259 - 60: Erläuterungen zu Kant's vermischtem Briefwechsel u. Schriften (1 M.). Hft. 261 - 62: Supplementband zu Kant's Werken. Die vier lateinischen Dissertationen (1 M.). Hft. 263—65: Erläuterungen zu Aristoteles' zweite Analytiken (1, 50). Leipzig, Koschny, 1878.
— — —: Die Lehre vom Wissen als Einleitung in d. Studium philos. Werke. 3te Aufl. Leipzig, Koschny, 1878 (75 Pf.).
F. Körner: Instinct u. freier Wille. 2te [Titel-] Ausgabe. Leipzig, Scholtze, 1878 (2, 80).
A. Krohn: Die Platonische Frage. Sendschreiben an Herrn Professor Dr. E. Zeller. Halle, Mühlmann, 1878 (3 M.).
R. L. Landau: System der gesammten Ethik. II. Band: Das Recht u. die Politik u. deren Verhältniß zur Moral. Berlin, Denicke, 1878 (3 M.).
P. Langer: Die Grundprobleme der Mechanik, eine kosmologische Skizze. Halle, Robert, 1878 (1, 80).
K. Laßwitz: Atomistik und Kriticismus. Ein Beitrag zur erkenntnißtheoretischen Grundlegung d. Physik. Braunschweig, Vieweg, 1878 (3, 20).
Leibniz: Werke, gemäß seinem handschriftl. Nachlaß in d. K. Bibliothek zu

Hannover. Herausg. v. O. Klopp. 1ste Reihe: Historisch-polit. u. staatswissensch. Schriften. Bd. 6—10. Hannover, Klindworth, 1878 (15 M.).
E. Linder: Glaube und Unglaube. Vortrag. Winterthur, Westfehling, 1878 (40 Pf.).
A. Lindwurm: Das Eigenthumsrecht u. die Menschheitsidee im Staate. Leipzig, Wigand, 1878 (9 M.).
E. Löwenthal: Philosophisches Centralarchiv (Archives centrales de Philosophie). Leipzig, Schulze, 1878. Paris, Agence international de Publicité. 1878.
H. Lorm: Moritz Carrière Wiener Abendpost, Nr. 17 f
H. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte u. Geschichte d. Menschheit 2 Bd. 3te Aufl. Leipzig, Hirzel, 1878 6, 75).
F. Lutze: Ueber das Ἄπειρον Anaximander's. Ein Beitrag zur richtigen Auffassung desselben als materiellen Princips. Leipzig, Klinkhardt, 1878 (1, 50)
Lyng: Philosophische Studien. (Aus Christiania Vidensk. Selsk. Forhandl. No. 9. Christiania, 1877.)
M. F. Marenzi: Die organische Schöpfung beleuchtet im Geiste neuster wissenschaftl. Forschungen. 4ter Abdr. Triest, Schimpff, 1878 (80 Pf.).
K. F. H. Marx: Uebersichtl. Anordnung der die Medicin betreffende Aussprüche des Philosophen L. A. Seneca. Göttingen, Dietrich, 1878 (3 M.).
Materialismus u. Atheismus, oder der Unglaube der Gegenwart eine Folge falscher Religionslehren 2c. Tübingen, Lindenmaier, 1878 (75 Pf.).
C. L. Michelet: Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft enthaltend Logik, Natur- u. Geistesphilosophie. Dritter Band. Berlin, Nicolai, 1878 (9 M.).
E. Riemann: Humanität und Christenthum. Zwei Vorträge. Hannover, Meyer, 1878 (1, 50).
J. P.: Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. Socialphilosophische Betrachtungen, anknüpfend an die Bedeutung Voltaire's für die neuere Zeit. Leipzig, Koschny, 1878 (2 M.).
J. Palm: Vergleichende Darstellung von Kant's u. Schiller's Bestimmungen über das Wesen des Schönen. Inaugural-Dissert. Jena, 1878.
A. Pensier: Die Ideale des Materialismus. Lyrische Philosophie. Köln, Reißner, 1878 (3 M.).
R. Philp: Die Grundlage des menschlichen Glücks Vortrag. Hermannstadt, Michaelis, 1878 (60 Pf.).
v. Prantl: Daniel Wyttenbach als Gegner Kant's. Sitzungsberichte d. k. Bair. Akademie d. Wissenschaften 1877, Heft 3.
W. H. Preuß: Die materielle Bedeutung des Lebens im Universum. Vortrag. Oldenburg, Schulze, 1878 (80 Pf.).
Reformirende Blätter zur Bildung reiner Ethik 1ster Jahrg. 1ste Lief. Budapest, Zettey, 1878.
W. Rothe: Die Unsterblichkeit der Seele Frankfurt, Zimmer, 1878 (1 M.).
M. Schneidewin: Die homerische Naivetät Eine ästhetisch-culturgeschichtliche Studie. Hameln, Brecht, 1878 (2, 50).
G. H. v. Schubert: Die Geschichte der Seele 5te Aufl. 2 Bde. Stuttgart, Cotta, 1878 (15 M.).
W. Schuppe: Erkenntnißtheoretische Logik Bonn, Weber, 1878 (16 M.).
G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler u. Kunstfreunde. 2te Aufl. 1ste Liefrg. München, Brückmann, 1878 (3, 35).
H. Siedler: De Lucii Annaei Senecae philosophia morali. Jenaer Inaug.-Dissert. 1878.
H Spaeth: Theismus und Pantheismus. Ein Vortrag. Oldenburg, Schulze, 1878 (50 Pf.).
K. A. Specht: Theologie u. Wissenschaft oder alte u. neue Weltanschauung, gemeinverständlich dargestellt. 3te Aufl. Gotha, Stollberg, 1878 (4 M.).
H. Spitta: Die Schlaf- u. Traumzustände der menschlichen Seele, mit

besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen. Tübingen, Fues, 1878 (5 M.).
A. Stöckl: Die öffentliche Meinung. Vortrag. Eichstädt, Bayer, 1878 (30 Pf.).
G. Thiele: Grundriß der Logik und Metaphysik, dargestellt als Entwickelung des endlichen Geistes. Halle, Niemeyer, 1878 (4 M.).
E. Ueberhorst: Kant's Lehre über das Verhältniß der Kategorien zur Erfahrung. Göttingen, Deuerlich, 1878 (1, 60).
Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 7 u. 8. Leipzig, Koschny, 1878.
P. Wackernagel: Ueber die ersten und letzten Dinge. Naturwissenschaftlich-theologische Betrachtung. Leipzig, Naumann, 1878 (1, 20).
P. Weygold: Darwinismus, Religion, Sittlichkeit. Preisschrift. Leyden, Brill, 1878 (2, 75).
J. Wimmer: Ueber die Natur Gottes. Ueber die sittliche Nothwendigkeit u die Aufhebung der Todesstrafe. Leipzig, Wigand, 1878 (50 Pf.).
H. A. Winkler: Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums. Ein Beitrag zur Geschichte der Stoa. Leipzig, Breitkopf, 1878 (1, 20).
F. Zimmer: Joh. Gottlieb Fichte's Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwickelung. Berlin, Schleiermacher, 1878 (3 M.).
H. Zoepfl: Grundriß zu Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Berlin, Grieben, 1878 (4 M.).

2. Frankreich, Belgien, Helvetien.

Ch. Charaud: L'Ombre de Socrate: petite dialogues de philosophie socratique, précédés d'un essai sur le rire et le sourire. Paris, Durand, 1878.
— — —: Le Temps et l'Unité de temps. Ibid.
E. Chauffard: La Vie: études et problèmes de biologie générale. Paris, J. B. Baillière, 1878.
L. Dauriac: Des Notions de matière et de force dans les sciences de la nature. Paris, G. Baillière, 1878.
M. Dugat: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris, Maisonneuve, 1878.
Ferraz: Philosophie du devoir. 3e édition. Paris, Didier, 1878.
R. Flint: La philosophie de l'histoire en France. Trad. de l'anglais par L. Carrau. Paris, Baillière, 1878.
M. Gariel: La philosophie et l'histoire universelle. Aix, 1878.
H. Gay: Observations sur les instincts de l'homme et l'intelligence des animaux. Paris, Sandoz, 1878.
Hanslick: Du Beau dans la musique, traduit de l'allemand par C. Bannelier. Paris, Brandus, 1878.
P. Janet: Saint-Simon et le Saint-Simonisme. Paris, Ballière, 1878.
H. Levittoux: Lettres à un amis sur quelques questions fondamentales du domaine de la philosophie de la nature. Savy, 1877.
L. Liard: Les Logiciens anglais. Herschel. Whewell. St. Mill. G. Bentham. Hamilton. De Morgan. Boole. St. Jevons. Paris, H. Baillière, 1878.
E. Maillet: De l'Essence des passions: étude psychologique et morale. Paris, Hachette, 1878.
B. Perez: Les trois premières années de l'enfant. Paris, Baillière, 1878 (3, 50).
P. Regnaud: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. I partie. Paris, Vieweg, 1877.
Renouvier et Pillon: Psychologie de Hume: Traité de la nature humaine, liv. I traduit pour la première fois, et Essais philosophiques sur l'entendement, traduction de Merian corrigée avec une introduction par F. Pillon. Paris, 1878.
Romanes: De l'évolution des nerfs et du système nerveux; trad. de l'anglais par E. Rodier. Paris, Masson, 1878.

H. Spencer: Principes de Biologie. Trad. de l'anglais par M. Cazelles. T. II. Paris, Ballières, 1878.
J. Tissot: Psychologie comparée; de l'intelligence et de l'instinct dans l'homme e dans l'animal. Paris, Maresq, 1878.
— — —: Décadence du sentiment moral et religieux, ses causes et ses remèdes. Ibid.
M. Vian: Histoire de Montesquieu, sa vie et ses oeuvres d'après des documents nouveaux et inédits. Précédée d'une préface par Laboulaye. Paris, 1878 (7½ Fr.).
M. Waddington: De l'autorité d'Aristote au moyen âge. Paris, 1878.

3. England und Nordamerika.

J. Abercrombie: The Culture and Discipline of the Mind, and other Essays. New Edition. London, Edmonston, 1878 (3½ Sh.).
Bascon: Comparative Psychology; or, the Growth and Grades of Intelligence. London, 1878 (9 Sh.).
J. S. Blackie: Natural History of Atheism. London, Daldy, 1877 (6 Sh.).
E. Garbett: The Immortality of the Soul. London, Hatchards, 1878.
F. Garden: Dictionary of English Philosophical Terms. London, 1878 (4½ Sh.).
J. Hawkins: Phases of Modern Doctrine in relation to the Intellectual and Active Powers of Nature and Man. London, Longmans, 1878 (10½ Sh.).
Sh. H. Hodgson: The Philosophy of Reflection. 2 vols. London, Longmans, Green & Co., 1878.
G. J. Holyonke: Trial of Theism accused as Obstructing Secular Life. London, Trübner, 1878 (4 Sh.).
H. Hovelacque: The Science of Language. London, Chapman, 1878 (5 Sh.).
A. Schwegler: Handbook of the History of Philosophy. 6 Edition. Translated and Annotated by J. St. Stirling. London, Edmonston, 1878 (6 Sh.).
J. H. Stirling: Four Letters on the Philosophy of Law. St. Louis, Jones, 1878.
P. Topinard: Anthropology. Translated by R. T. H. Bartley. London, Chapman, 1877 (7½ Sh.).
A. Vera: Introduction to Speculative Philosophy and Logic. St. Louis, Jones, 1878.
C. St. Wake: The Evolution of the Will; being a History of the Development of Moral Culture. 2 vols. London, Trübner, 1878.
Th. Woolsey: Political Science; or, the State Theoretically and Practically Considered. London, Low, 1878 (30 Sh.).

4. Italien, Spanien, Portugal.

G. Allievo: Il problema metafisico studiato nella Storia della Filosofia dalla Scuola Jonica a Giordano Bruno. Torino, Stampria reale, 1877.
— — —: La Pedagogia e lo spirito del tempo, discorso. Ibid. 1878.
G. Barzellotti: Il Pessimismo dello Schopenhauer. Firenze, Barbèra, 1878.
D. Berti: Di Cesare Cremonino e della sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma. Roma, 1878.
P. Brunamonti: Della Scienza nelle sue relazioni con la società civile, Discorso. Venezia, 1877.
R. Boldù: Ragione e Fede nel moto sociale. Firenze, Barbèra, 1877.
Caesar de Crescentii: M. Tullii Ciceronis naturalis philosophia, in usum scholarum collegit et exposuit. I dispensa. Catanzaro, 1878.
S. F. de Dominicis: La Pedagogia e il Darwinismo. Bari, Gissi, 1877.
V. di Giovanni: Principii di Filosofia Prima esposti ai giovani italiani. 2 edizione, vol. I. Palermo, 1878.
B. Labanca: Giambattista Vico giudicato in Germania. Napoli, Perotti, 1878.
— — —: Sopra Giacomo Zabarella. Studio storico. Ibid.
T. Mamiani: Sulle condizioni communi dell' attuale filosofia d'Europa e sulle particolari della scuola italiana. Roma, 1878.

T. Nucci: Nozioni di Psicologia, Logica ed Etica ad uso degl' Istituti Technici. Torino, 1877.

A. Paoli: Lo Schopenhauer e il Rosmini. Libro 1. La rappresentazione. Roma, Bencini, 1878.

D. D. Donadiu y Puignau: Curso de metafisica. Barcelona, Bastinos, 1877.

U. R. Quinones: La religione de la ciencia. Madrid, 1877.

Saggio di studii e di osservazioni intorno all' attenzione nell' uomo e negli animali. P. IV: L'attenzione negli alienati. Roma, 1877.

C. Sarchi: Della dottrina di Ben. de Spinosa e di Gian B. Vico Discorsi. Milano, 1878 (4 L.).

E. Schiaparelli: Del sentimento religioso degli antichi Egiziani secondo i monumenti. Torino, 1878 (5 L.).

G. Sergi: E posibile che i fenomeni psichici si riducano a movimento? Messina, tipografia Philomena, 1878.

Dr. Tamburini: Del concetto odierno di phisiologia normale e di patologia della mente. Firenze, tipografia Cenniniana, 1878.

R. Taverni: Saggi di Storia della Filosofia. Roma, 1878.

A. Turcotti: Scienza nuovissima del multiplo naturale o nuova filosofia delle scienze secondo il metodo sperimentale. Torino, 1878 (3 L.).

I[illegible]. Philosophische Abhandlungen, Kritiken, Anzeigen rc. in Zeitschriften.

1. In philosophischen Zeitschriften.

Philosophische Monatshefte, redig. von C. Schaarschmidt. Bd. XIV, Heft 3. Plotin's Kritik des Materialismus, von H. v. Kleist. F. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte. I. Psychologie bespr. v. A. Richter. Fr. Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik, bespr. von A. Lasson. P. Deussen: Die Elemente der Metaphysik, bespr. v. L. Weis. C. S. Barach: Kleine philosophische Schriften, angez. v. Red. H. Pfenninger: Der Begriff der Strafe, bespr. v. F. Jodl. A. Espinas: Des sociétés animales, bespr. v. Siegfried. — Litteraturbericht (Müller: Grundlegung der Psychophysik. Flint: Theism. Bender: Fr. Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Hermann: Wie eine positive Religion entsteht. Ders.: Woher und Wohin? Nolen: L'histoire du matérialisme. Schmarsow: Leibnitz u. Schotelius.. Luthe: Beiträge zur Logik. F. v. Baerenbach: Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes.). — Bibliographie. — Recensionenverzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Miscellen. — Heft 4: Ueber E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewußten, von Prof. A. Franke. Ueb. d Ableitung des psychophysischen Gesetzes, von Dr. A Stadler. — W. Gwinner: Schopenhauer's Leben, bespr. v. Red. G. Fontana: Idea per una filosofia della storia, bespr. v. Prof. A. Lasson E. v. Hartmann: Das Unbewußte v. Standpunkt der Physiol. u. Descendenztheorie, bespr. v. Dr. Bertling. Fr. Hoffmann: Philosophische Schriften, Anz. v. Prof. Rabus. Die Theorie des Gedächtnisses u. der Erinnerung, Replik v. Arch. Horwicz, und Duplik v. Prof. Böhm. — Bibliographie. — Philosophische Vorlesungen auf d. deutschen Universitäten im Sommer 1878. — Recensionen-Verzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Heft 5: Das Causalgesetz in seiner rein logischen u. seiner realen Form, von K. C. Planck. Herder u. die moderne Naturphilosophie, von L. Weis. F. Michelis: Die Philosophie des Bewußtseyns, bespr. v. d. Red. A. Meinong: Hume-Studien, angez. v. d. Red. L. Rabus: Philosophie und Theologie. rec. v. Dr. Frederichs. R. Schramm: Die Erkenntniß Gottes in der Philosophie u. in der Religion, rec. v. Frederichs. J. E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., ang. v. d. Red. — Literaturbericht: Boeck: Encyklopädie u. Methodologie d. philos. Wissenschaften. Huber: Die Forschung nach d. Materie. Spaeth: Die drei Grundideen einer gesunden Weltanschauung. Bahnsen: Das Tragische als

Weltgesetz. Wildauer: Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato u. Aristoteles. Emminger: Die vorsokratischen Philosophen. Lutze: Ueb. d. απειρον Anaximander's. Bullinger: Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus. Weil: Historisch-kritische Einleitung in d. Koran. Weber: Anton Günther. — Bibliographie. — Philosophische Vorlesungen. Recensionen-Verzeichniß. Aus Zeitschriften.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dir. par Th. Ribot. 1878, No 3. Sommaire: P. Mantegazza: Essai sur la transformation des forces psychiques. L. Carreau: Moralistes anglais contemporains: M. H. Sidgwick. H. Spencer: Etudes de sociologie (3e article). — Analyses et comptes rendus: Huber: Die Forschung nach der Materie. Zeller: La Philosophie des Grecs. T. I. Byck: Die vorsokratische Philosophie. Accolas: Philosophie de la science politique. Joly: De l'imagination. A. Lefèvre: Etudes de linguistique et de philologie. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl Philosophie. Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. — No. 4. Sommaire: Ch. Lévêque: L'Atomisme grec et la Métaphysique. J. Sully: Le Pessimisme et la Poesie. L. Carreau: Moralistes anglais contemporains: M. H. Sidgwick (fin). — Analyses et comptes rendus: H. Spencer: Principes de biologie (traduction française). Magy: La Raison et l'Ame. Arréat: Une éducation intellectuelle. Smiles: Le Caractère. — Notices bibliographiques: Publications sur le systéme nerveux: Romanes. Ranvier. Publications allemandes: Kannengiesser [Dogmatismus und Skepticismus etc.]. F. Kirchner [Katechismus der Geschichte d. Philosophie]. Publications italiennes: Galasso. Benamozegh. L. Cecchi Ricca-Salerno. B. Labanca. V. di Giovanni. Incontro. P. Riccardi. — Revue des périodiques. — No. 5. Sommaire: H. Marion: John Locke, d'après des documents nouveaux. H. Spencer: Etudes de Sociologie: les Présents, les Salutations. P. Regnaud: Philosophie indienne: La Transmigration. — Analyses et Comptes rendus: L. Noiré: Der Ursprung der Sprache. M. Mueller: L'Origine du langage. Beneke: Lehrbuch der Psychologie. Lazarus: Das Leben der Seele. Perty: Das Seelenleben der Thiere. Caroli: Piccola Psicologia. — Revue des périodiques étrangers: Mind, Review etc. — No. 6, Juin 1878. Sommaire: Bardeau: Le „tragique comme loi du monde" d'après J. Bahnsen Espinas: Etudes nouvelles de psychologie comparée. H. Marion: John Locke, d'après des documents nouveaux (dernier art.). H. Spencer: Etudes de sociologie (6e art.). — Le sens de l'espace, d'après M. E. de Cyon. — Analyses et comptes rendus: Dühring: Cursus der Philosophie. Preyer: Elemente der reinen Empfindungslehre. Viardot: Libre examen.

La Filosofia delle Scuole Italiane. Dir. da T. Mamiani e L. Ferri. Anno IX, Vol. XVII. Disp. 1. Sommario: Avvertimento al lettore (La Direzione). Se il bello sia progressivo (T. Mamiani). Sulla filosofia moderna e contemporanea: discorso di G. M. Bertini. L'idealismo assoluto (M. J. Monrad). I limiti dell' idealismo (L. Ferri). Del coraggio (J. C. Doni). La filosofia scozzese (L. Ferri). — Bibliografia: S. Turbiglio: Le antitesi tra il medio evo e l'età moderna nella storia della filosofia, in specie nella dottrina morale di Malebranche. Roma, 1877. B. Conta: Théorie du Fatalisme. Bruxelles, 1878. Riflessioni di Seb. Purgotti intorno al discorso: Cosa è la Fisiologia? prolusione del Prof. Herzen. Perugia, Bartelli, 1877. F. Rossi-Pagnoni: Morale e Religione, discorso etc. Pesaro, 1877. G. Allievo: Il problema metafisico studiato nella Storia di Filosofia dalla Scuola Ionica a Giord. Bruno. Torino, 1877. Psychologie de Hume, Traité de la nature humaine. Traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon. Philosophische Schriften von Dr. Fr. Hoffmann. Lezioni di Filosofia per Angelo prof. Mandolesi ad uso dei Licei e degli Istituti del Regno. Vol. I. Milano, 1877. Archivio di Pedagogia e Scienze affini, diretto da E. Latino. Vol. II. Palermo, 1877. Principii di Filosofia Prima,

esposti ai giovani italiani per Vinc. di Giovanni. Vol. I. Palermo, 1878. — Periodici di Filosofia. — Disp. 2. Sommario: Le duo psichologie (T. Mamiani). La critica nella questione della spiritualità dell' anima umana (A. Marconi). La dottrina della libertà secondo Herzen e Spencer in rapporto colla morale (R. Bobba). G. M. Bertini (C. Cantoni). — Bibliogràfia: C. Renouvier et F. Pillon: Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine traduit pour la première fois etc. B. Labanca: Sopra Giacomo Zabarella. Studio storico. D. Berti: Di Cesare Cremonino e della sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma. J. Huber: 1. Zur Philosophie der Astronomie. 2. Die Forschung nach der Materie. 3. Das Gedächtniss. A. Paoli: Le Schopenhauer e il Rosmini. Libro I: La Rappresentazione. T. Mamiani: Sulle condizioni communi dell' attuale filosofia d'Europa e sulle particolari della scuola italiana. — Periodici di filosofia. — Notizie. —

The Journal of Speculative Philosophy. Vol. XII, No. 1. Contents: W. James: Spencer's Definition of Mind W. M. Bryant: Hegel on Symbolic Art. Th. Gray: The Nation and the Commune. A. C. Backett: The Science of Education. G. B. Halstead: Boole's Logical Method. — Notes and Discussions: Sonnet to the Venus of Milo. — E. Hvalgren's System. — Notes on Hegel and his Critics. — Sentences in Prose and Verse. — Book-Notices: J. Paterson: The Universe. E. Swedenborg: Heaven and its Wonders, and Hell. W. Wundt: Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. R. S. Guernsey: Municipal Law, and its Relations to the Constitution of Man. R. Lewins: Mind and Matter; their Unity and Materiality. J. M. Kerr: An Essay on Science and Theology. J. Watson: The Relation of Philosophy to Science. W. Braubart: Neues Fundamental-Organ der Philosophie etc. B. N. Martin: The Natural Theology of the Doctrine of Forces. E. C. Seaman: Views of Nature and of the Elements etc. T. Parsons: Outlines of the Religion and Philosophy of Swedenborg. R. G. Hazard: Zwei Briefe über Verursachung u. Freiheit im Wollen etc. H. Vaihinger: Hartmann, Dühring, Lange etc. Philosophische Monatshefte. Verhandlungen der philos. Gesellschaft zu Berlin.

Mind, a quarterly Rev. f. Psychol. and Philos. ed. by G. C. Robertson. No. X. April, 1878. Contents: Note-Deafness, by G. Allen. The Question of Visual Perception in Germany (II), by J. Sully. Notes on the Philosophy of Spinoza, by F. Pollock. On the Origin and Meanings of Geometrical Axioms (II), by Prof. H. Helmholtz. Philosophy in Education, 1) by J. A. Stewart, 2) by the Editor. — Critical Notices: Schroeder's Operationskreis des Logikkalkuls, by Prof. Adamson; Bouillier's De la Conscience and Du Plaisir et de la Douleur, by A. Main; Camerer's Spinoza, by A. B. Lee. — Report. — Notes and Discussions: Presentative and Representative Cognitions, by T. G. Thompson; Philosophy of Ethics, by A. J. Balfour; Ethics and Psychogonie, by A. Barrat; J. S. Mill's Philosophy tested by Prof. Jevons, by A. Strachey and the Editor. — New Books: Life and Letters of J. Hinton, ed. by E. Hopkins, London, Paul, 1878. A Monograph on Sleep and Dream, by E. W. Cox, London, Longmans, 1878. The Evolution of Morality, being a History of the Development of Moral Culture, by C. S. Wake, London, Trübner, 1878. G. E. Lessing: his Life and his Works, by H. Zimmern. A Dictionary of English Philosophical Terms, by F. Garden, London, Rivingtons, 1878. Phases of Modern Doctrine, in relation to the Intellectual and Active Powers of Nature and Man, by J. Hawkins, London, Longmans, 1878. Das Leben der Seele etc. von M. Lazarus, 2te Aufl. Berlin, Dümmler, 1878. Die Philosophie in ihrer Geschichte: I. Psychologie, von F. Harms, Berlin, Grieben, 1878. Zur Erkenntnisstheorie u. Ethik, von J. H. Witte, Berlin, 1877. In Sachen der Psychophysik, von G. Th. Fechner, Leipzig, 1877. Psychologische Analysen, von A. Horwicz, 2te Hälfte, 2ter Thl., Magdeburg, 1878.

Critique philosophique, dir. par Renouvier, No. 40—52 (1877) et 1—5 (1878). Descartes fondateur de la philosophie de la physique

d'après Huxley (Renouvier). De quelques objections au langage psychologique de Hume (Pillon). Examen des principes de psychologie de H. Spencer: L'emploi des expressions mathématiques. Les Labyrinthes de la métaphysique: L'Infini et le Continu, Evolution personelle (Renouvier). Examen des principes de psychologie de H. Spencer: La Perception; L'Origine des connaissances. La Classification des élémens de la connaissance selon Hume (Pillon). Quel est le véritable père de la psychologie associationniste? (Pillon). La Continuation de l'existence après la mort, par M. Meyer (R. Manzoni). Quelques considérations sur la méthode subjective (W. James). Examen critique de la psychologie de H. Spencer: la Connaissance du monde extérieur. La Question de la certitude (Renouvier). La Biologie selon A. Comte & selon Cl. Bernard (Pillon).

La philosophie positive, dir. p. E. Littré, No. 1. 2, 1878. Science et Religion. Le Droit de la philosophie positive (E. Littré). De l'esprit de Réforme (Littré). Le Scepticisme des croyants (L. Stephen et R. Jeudy). Notes sociologiques (de Roberty). Questions de sociologie (G. de Vitry).

Académie des sciences morales et politiques. Comptes rendus par M. Vergé (Novbr. 1877 — Mars 1878). De l'autorité d'Aristote au moyen âge, par M. Waddington. De la sensibilité, la mémoire et l'imagination, p. M. F. Bouillier. Abélard, p. M. Ch. Lévêque. Un philosophe misanthrope (Schopenhauer), p. M. P. Janet.

Revue scientifique, dir. par M. E. Alglave, Novbr. 1877 — Février 1878. A. Thompson: De Développement des differentes formes de la vie. F. Galton: La Psychophysique. Cl Bernard: Les Définitions de la vie. E. Haeckel: La Théorie de l'évolution dans ses rapports avec la philosophie naturelle. Virchow: La Liberté de la science dans l'état moderne. Dr. Azam: La Dédoublement de la personnalité et l'Amnésie périodique. Du Bois-Reymond: L'Histoire de la civilisation et la Science de la nature. J. Chatin: Morphologie générale des sens.

Revue de Théologie et de Philosophie etc. sous la direction de MM. Dandiran et J. F. Astié, 1878, No. 2. Contenu: Les preuves de l'existence de Dieu, de J. Koestlin, par W. Rivier (2me art.). — Esquisse d'une métaphysique de l'éthique, de P. E. Tutelli.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. v. R. Avenarius. Jahrg. II, Heft 2. W. Wundt: Ueber den gegenwärtigen Zustand der Thierpsychologie. H. Siebeck: Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinschaftl. Verhältniß zur Erfahrung (Schluß). H. Vaihinger: Der Begriff des Absoluten (mit Rücksicht auf H. Spencer). H. Weißenborn: Ueber die neueren Ansichten vom Raum u. v. den geometrischen Axiomen. — Recensionen: F. A. Lange: Logische Studien ꝛc. von A. Riehl. W. Göring: Berichtigung. C. Göring: Erwiederung. — Selbstanzeigen. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

Revista contemporanea. Director: D. José del Perojo. Madrid. Camo y Montobbio: El estado actual de los colores. P. Gener: La Gnose. M. de la Revilla: Descartes. Estassen: Contribucion al estudio de la evolucion de las instituciones religiosas.

2. In anderweitigen Zeitschriften und Journalen.

Aristoteles' Erste Analytiken, übersetzt ꝛc. v. J. H. v. Kirchmann. Westm. Rev. CX.

Asmus: Die indogermanische Religion. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 44.

Avenarius: Philosophie als Denken. Ztſ. f. Völkerpsych. X, 1.

Bärthold: Lessing u. d. objective Wahrheit. Jen. L. Ztg. 51.

Bahnsen: Das Tragische als Weltgesetz. Wien. Abdpost, 244.

Ballauff: Humanismus u. Realismus. Deutsche Schulztg. 37. Pädag. Bl. f. Lehrerbildg. VI, 5.

Ballauf: Die Elemente der Psychologie. Ungar. Schulbote, 49.
Beck: Encyklop. d. theoretischen Philos. Allg. lit. Corresp. 1, 5.
Beyer: Erziehung zur Vernunft. Pädag. Bl. VII, 1.
Bernstein: Naturkraft u. Geisteswalten. Dtsch. Schulztg. 48. Nordd. allg. Ztg. 295.
Biedermann: Philos. als Begriffswissenschaft Bohemia, 317. Sat Rev. 1165.
Byk: Die vorsokratische Philosophie. Westermann's illustr. Monatsh. III, 64. Bl. f. lit. Unterh. 6.
Camerer: Die Lehre Spinoza's. Theol. Lit. Bl. XII, 26.
Carneri: Der Mensch als Selbstzweck. Lit. C. Bl. 8.
Caspari: Die Grundprincipien der Erkenntnißthätigkeit. Lit. C. Bl 5.
Cohen: Kant's Begründung d. Ethik. Sat. Rev. 1165.
Dessauer: Der Sokrates der Neuzeit. Lit. C. Bl. 6.
Deussen: Die Elemente d. Metaphysik. Lit. C. Bl 5. Sat. Rev. 1165.
Dieterici: Die Philosophie d. Araber im 10ten Jahrh. Gött. Gel. Anz. 1878, No. 1.
Dohrn: Das Problem der Aufmerksamkeit. Deutsche Schulztg. 43.
Dreher: Der Darwinismus in d. Philos. Lit. C. Bl. 9.
Drobisch: Ueb. d. Fortbildung d. Philos. durch Herbart. Jen. Lit. Ztg. 1.
Du Prel: Der Kampf um's Daseyn am Himmel. Jen. Lit. Ztg. 6.
Ebrard: E. v. Hartmann's Philosophie d. Unbewußten Ztf f. d. ges. Luth. Theol. 39, 1.
Emminger: Die vorsokratische Philosophie. Jen. Lit. Ztg. 1.
Entleutner: Naturwiss., Naturphilosophie 2c. Jen. Lit. Ztg. 1.
Erdmann: Die Axiome der Geometrie. Lit. C. Bl. 7.
Faber: Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage. Sat. Rev. 1147. Westerm. illustr. Monatsh. III, 66.
— — —: Der Naturalismus bei den alten Chinesen. Ebd. 1165.
Fechner: Vorschule d. Aesthetik. Jen. Lit Ztg. 5. Lit. Rundschau, III, 16.
Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. Nat. Ztg. 502. Sat. Rev. 1116. Bl. f. Erziehg. VI, 15.
Funcke: Grundlagen d Naturwissenschaft. Ztf. f. math. u. naturwiss. Unterricht, IX, 1.
Gerbers: Die Entstehg. u. Entwicklg. des Lebens. Kosmos, I, 8. Natur, IV, 1.
Ginsberg: Der Briefwechsel Spinoza's. Europa, 42. Lit. C. Bl. 13.
Gizycki: Philos. Consequenzen. Academy, 278.
Gottschall: Poetik. Bl. f lit. Unt. 40. Wiss. Beil. z. Leipz. Ztg. 94. Dtsch. Dichterhalle, VI, 23.
Grün: Die Philosophie d. Gegenwart. Europa, 42.
Güttler: Naturforschung u. Bibel. Lit Rundſ. III, 16. Nat. u. Offenb. 24, 2.
Gumplowicz: Philos. Staatsrecht. Lit. C. Bl. 7. Vierteljahrsschr. f. Volkswirthsch. XIV, 4.
Gwinner: Schopenhauer's Leben. Bl. f lit. Unt. 5.
Haeckel: Die heutige Entwickelungslehre 2c. Zukunft, 1, 3. Natur, 1. Naturforscher, X, 50.
Hamma: Geschichte u. Grundfragen d. Metaphysik. Lit. Rundschau, 14.
Harms: Die Philosophie seit Kant. Jahrb. f. dtsch. Theol. 22, 3. Nat. Ztg. 71.
E. v. Hartmann: Wahrheit u. Irrthum im Darwinismus. Academy, 278.
Hartung: Die Selbstauflösung d. negativen u. pessimistischen Richtungen. Ztf. f. d. Luth. Theol. 39, 1.
Hausrath: D. F. Strauß u. d. Theol. seiner Zeit. Riv. Europea, IV, 2.
Haym: Herder nach seinem Leben 2c. Nat. Ztg. 602. N. Ev. Kirch. Ztg. 51. Rev. crit. 7.
Hellenbach: Philos. des gesunden Menschenverstandes. Jen. Lit. Ztg. 7.
Helmholtz: Die Lehre v. d. Tonempfindungen. Gaea, 13, 2. Naturforscher, X, 50. Jen. L. Ztg. 7.
Herbart: Pädag. Schriften. Nordd. Allg. Ztg. 225. Schles. Schulz. 43.

Hermann: Wie eine positive Religion entsteht. Jen. L. Ztg. 3.
Hildebrand: Der Gottesbegriff zc. Katechet. Vierteljschr. 4.
Holkmann: Bedingungen zur Feststellung des Religionsbegriffs. Prot. Kirch. Ztg. 16.
Hoppe: Was ist d. menschliche Geist? Wien. Medic. Pr. 49.
Huber: Der Pessimismus. Academy 248. Zeits f. d. Luth Theol. 39, 2. Westerm. illustr. Mon. Hefte III, 66.
D. Hume: Dialoge üb. natürl. Religion zc. Uebersetzt v. F. Paulsen. Westm. Rev. CV.
Justini Opera ed. de Otto. Jen. Lit. Ztg. 7.
Just: Die Fortbildung d. Kantischen Ethik durch Herbart. Päd. Bl. f. Lehrerbildg. VI, 5.
Kaulich: System der Ethik. Sat. Rev. 1165. Bohemia, 317. Wien. Abendp. 297. N. Ev. Kirch. Ztg. 52.
Klaiber: Hölderlin, Schelling, Hegel zc. Gegenw. 5.
Knauer: Der Himmel des Glaubens. Theol. Lit. Ztg. 24.
Kramer: Theorie der Erfahrung Lit. C. Bl. 6. Naturforscher, 45.
Krause: Die Gesetze des menschl. Herzens. Europa, 42. Gaea, XIII, 12. Westm Rev. April.
Kreyenbühl: Religion u. Christenthum. A. Allg. Ztg. 365.
Landau: System d. gesammten Ethik. Sat. Rev. 1121. Jen. L. Ztg. 2.
Lange: Logische Studien. Westerm. ill. Monatsh. III, 66.
Lazarus: Das Leben der Seele. Nat. Ztg. 213.
Liebmann: Zur Analysis d. Wirklichkeit. Bl. f. lit. Unterh. 3 Deutsche Rundschau, IV, 1.
Löw: Ideen. Berl. Fremdenbl. 233.
Löwe: Der Kampf zw. d. Realismus u. Nominalismus im Mittelalter. Lit. Rundschau, 14.
Löwenhardt: Ueb. Gott, Geist u. Unsterblichkeit. Lit. C. Bl. 7.
Maier: Frd. Schleiermacher. Dtsch. Schulztg. 48.
Mayr: Die philos. Geschichtsauffassung d. Neuzeit. Lit. C. Bl. 6.
Medem: Grundzüge der exacten Psychologie. Lit C. Bl. 6. Europa, 42. Westm. Rev. April.
Mehring: Die philos.-krit. Grundsätze d. Selbstvollendung. Lit. C. Bl. 5.
Michelet: Das System d. Philos. zc. Arch. d. Math. u. Physik 61, 2.
Mill: System d. deduct. u. inductiven Logik. Lit. Rundschau, 14. Wiss. Beil z. Leipz Ztg. 11.
Naville: Julien Apostate et sa philosophie. Lit. C. Bl. 13.
Noack: Philosophie-geschichtl. Lexikon. Dtsch. Ztg. 2062. Schwäb. Kronik, 263. Europa, 1878, 3 Westm. Rev. CV.
Noiré: D. Urspr. d. Sprache. Reform 272. Gegenwart, 63. A. Allg. Ztg. 49.
— — —: Philosophische Schriften. Bl. f. lit. Unt. 10.
Pappenheim: Des Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge zc. Westm. Rev. CV.
Pfaff: Alter u. Ursprung d. Menschengeschlechts. Lit. Handweiser 212. Natur, 45.
— — —: Die Schöpfungsgeschichte. Theol. Lit. Ztg. 21. Theol. Quartalschr. 59, 4.
Pfleiderer: Die Idee eines goldenen Zeitalters. Schles. Pr. 810. Schwäb. Kronik, 18. Sat. Rev. 1169.
Pflüger: Die teleologische Mechanik d. lebendigen Natur. Kosmos, I, 8.
Planck: Logisches Causalgesetz u. natürl. Zweckmäßigkeit. Schwäb. Kronik 263. Bl. f. lit. Unt. 47.
Proctor: Unser Standpunkt im Weltall. Lit. C. Bl. 5.
Pünjer: Die Religionslehre Kant's. Ztf. f. d. ges. Luth. Theol. 39, 1.
Rabus: Philosophie u. Theologie. Jen. L. Ztg. 51.
Radenhausen: Zum neuen Glauben. Reform, 281. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 50. Romanztg. 19.

Raue: Benecke's neue Seelenlehre. Wegw. d. d. päd. Lit. 9.
Rée: D. Ursprung d. moral. Empfindungen. Allg. lit. Corr. I, 1. Päd. Beobachter, III, 50.
Regnaud: Matériaux pour servir à l'hist. de la philos. de l'Inde. Jen. Lit. Ztg. 6.
Rehorn: Lessing's Stellung z. Philos. Spinoza's. Allg. lit. Corr. I, 3. Wiss. Monatsbl. V, 9.
Reichardt: Logik, Stilistik u. Rhetorik. Monatsbl. d. ev. Lehrerbunds V, 7. Bl. f. Bair. Gymn. 13, 8.
Rein: Herbart's Regierung, Unterricht u. Zucht. Päd. Bl. f. Lehrerbild. VI, 5.
Renan: Spinoza. Westm. Rev. July.
Reuter: Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter. N. Ev. Kirch. Ztg. 12. Lit. C. Bl. 8. Nat. Ztg. 109.
Riehl: Der philos. Kriticismus 2c. Westermann's Mon. Hf. III, 66.
Rothschild: Spinoza. Westm. Rev. July.
Runge: Schleiermacher's Glaubenslehre 2c. Theol. Lit. Bl. XII, 26.
Schaarschmidt: Philos. Monatshefte. Jen. Lit. Ztg. 7.
Schellwien: Das Gesetz der Causalität 2c. Bl. f. lit. Unt. 3.
D. Schenkel: Ueber Wissen u. Glauben. Deutsche Revue, II, 5.
Schleiermacher's Pädag. Schriften. Wegw. f. d. päd. Lit. 9. Nordd. A. Ztg. 255.
Schultze: Ueb. Bedeutg. u. Aufgabe einer Philos. d. Naturwiss. Kosmos, I, 7. Allg. Lit. Cor. I, 2.
Semper: Offener Brief an Prof. Haeckel. Sat. Rev. 1116.
Senecae libri de beneficiis etc. Rec. Gertz. Ztf. f. d. Gymnas. Wiss. XI, Decbr.
Des Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge. Uebers. v. Pappenheim. Lit. C. Bl. 13.
Spencer: D. Principien d. Biologie. Lit. C. Bl. 9. Jen. Lit. Ztg. 3.
Spir: Denken u. Wirklichkeit. Westerm. ill. Monatsh. III, 66.
Spinoza's Briefwechsel, herausg. v. Ginsberg. Lit. C. Bl. 13.
— — —: Theologisch-polit. Tractat. Herausg. v. Dems. Ebd.
Sterneberg: Gegen den Materialismus 2c. Natur u. Offenb. XXIV, 1.
v. Stintzing: Macht u. Recht. Sonntagsbeil. z. N. Pr. Ztg. 40.
Stöckl: Der Materialismus 2c. Köln. Volksztg. 267. 347. Lit. Handw. 12.
Teichmüller: Darwinismus u. Philosophie. Jen. L. Ztg. 8.
Ulrici: Abhandlungen z. Kunstgesch. Jen. L. Ztg. 2.
G. Vaihinger: Der englische Realismus; H. Spencer. Deutsche Revue, No. 5.
De Valmy: Die Opfer d. Wissenschaft 2c. Schles. Pr. 738. Nordd. A. Ztg. 264. Rhein. Westf. Post, II, 267. Al. Lit. Cor. I, 11.
Virchow: D. Freiheit d. Wiss. im modernen Staat. Wien. Abdpost, 249. Europa, 46. Nordd. Allg. Ztg. 278. Natur, 1. Naturforsch. X, 50.
O. Vogel: Häckel u. d. monist. Weltanschauung. Prot. K. Ztg. 2. Westm. Rev. CV.
A. Vogel: Geschichte d. Pädagogik. Jen. Lit. Ztg. 1.
Waitz: Ueb. d. Einheit d. Menschengeschlechts. Theol. Lit. Bl. 20. Riv. Eur. IV, 4.
Weis: Idealrealismus u. Materialismus. Lit. C. Bl. 8.
Wießner: Vom Punkt zum Geist. N. Ev. Kirch. Ztg. 51. Bl. f. lit. Unt. 6.
Wigand: Der Darwinismus 2c. Lit. C. Bl. 5. Academy, 270.
E. Windisch: Ueber die brahmanische Philosophie. Im neuen Reich, 21.
Witte: Zur Erkenntnißtheorie u. Ethik. Theol. Lit. Ztg. 22. Westm. Rev. CV.
— — —: Salomon Maimon 2c. Ebd.
Zeller: Vorträge u. Abhandlungen. 2te Samml. Schwäb. Kronik 262. Nord. A. Ztg. 274. Reform, 287. Pester Loyd 327. Frankf. Journ. 327. Grenzboten, 37, 6. Schles. Ztg. 598. Jen. Lit. Ztg. 8. Westerm. Monatsh. II, 66.
Ziller: Vorlesungen üb. allg. Pädagogik. Jen. Lit. Ztg. 3.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Darlegung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianischen Metaphysik.

Von

Dr. Gustav Glogau, Privatdocent in Zürich.

> Studirt nach Geschichte, die vorzüglich geeignet ist uns von Irrthümern zu reinigen und vor der Eitelkeit zu bewahren, daß jeder närrische Gedanke, der uns durch den Kopf fliegt, eine nagelneue Wahrheit sey.
>
> **Steinthal.**

§. 1. Das Erkenntnißproblem.

Zu der hier vorliegenden Untersuchung bin ich durch den Versuch geführt worden, von dem Standpunkte der Völkerpsychologie aus die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik neu zu beleuchten. So schließt sich dieser Aufsatz meinen in der Zeitschrift für Völkerpsychologie erscheinenden Arbeiten an, ja er war ursprünglich als ein integrirender Theil derselben gedacht worden. Da indessen diejenige Deutlichkeit, welche mir wünschenswerth ist, ohne einige Ausführlichkeit nicht erreicht werden konnte, habe ich die historischen Abschnitte, welche mit den Zwecken und Zielen jener Zeitschrift doch nur in einem loseren Zusammenhange stehn, von jenen Arbeiten abgesondert, und gedenke sie hier der Reihe nach zu veröffentlichen. Ich habe mich bemüht, sie so zu redigiren, daß jeder einzelne ein für sich allein verständliches Ganze bildet. — —

Ein beträchtlicher Theil der jüngeren Denker will das Wesen und die Aufgaben der Philosophie ausschließlich auf die „Erfahrung“ begründen. Diesem allgemeinen Bestreben wird jeder beitreten. Im Einzelnen ist es aber nicht leicht, einmal zu sagen, was die Erfahrung nun eigentlich sei, und zweitens sie deutlich und bestimmt gegen andere Arten des Denkens und der geistigen Thätigkeit überhaupt abzugrenzen. Daß sie nicht die alleinige und nothwendige Form des (menschlichen) Denkens sey, lehrt der erste Blick, welchen wir auf den mythischen Geist jugendlicher Völker werfen oder auf die Spekulationen der Philosophen. Das sind im geschichtlichen Leben doch ebenfalls vorkommende, thatsächlich gegebene Arten des Denkens. Die Erfahrung ist aber weiter auch durchaus nicht etwa mit der nackten

sinnlichen Wahrnehmung identisch, sonst müßten die Thiere die reinste und vollkommenste Erfahrungserkenntniß besitzen. In ihr stecken Kategorien, welche über die sinnliche Wahrnehmung der niederen und höheren Thiere hinausliegen, aber andere Kategorien als im mythischen oder im spekulativen Denken. Welche nun sind es, und woher stammen sie? Und woher stammen die Kategorien des Mythos und der Spekulation? Ja, woher stammt die Kategorie überhaupt?

Diese Fragen sind wahrlich nicht müßig, wenn man Wesen und Umfang der Erfahrung richtig bestimmen will. Sie ist weder die erste und ursprüngliche noch die alleinige Form der Thätigkeit des Bewußtseyns; denn der Mensch ist nicht bloß ein erkennendes Wesen, sondern er fühlt auch Freude und Leid, handelt und will. — Solange wir aber noch zu bestimmen haben, was die Erfahrung selbst nun eigentlich sey, verliert der Machtspruch der Erfahrenen seine imponirende Bedeutung. Die Erfahrung, so, scheint es, müssen selbst die Erfahrenen zugeben, nimmt innerhalb einer Reihe möglicher Formungen des sinnlichen Stoffes, der als das letzte Gegebene sich darbietet, eine bestimmte, mittlere Stellung ein, und es bleibt zu untersuchen, welcher Art diese sey, und wie sie sich zu den anderen (niederen und höheren) Stufen verhalte, vor denen sie, nach der genannten Ansicht, den Vorrang behaupten soll. Ob und inwiefern dieser Anspruch begründet sey, läßt sich von vorn herein gar nicht absehn.

So werden wir zu der Untersuchung getrieben, wie die Formung des sinnlichen Stoffes überhaupt zu Stande kommt. Die Erfahrung, im wissenschaftlichen Sinne des Wortes, entsteht nicht überall und nothwendig da, wo menschliches Bewußtseyn ist. Sondern sie liegt in einer ganz bestimmten Richtung des Geistes, neben und außer welcher auch noch andere Richtungen möglich und vielleicht nothwendig sind, und welche unter Umständen sogar fehlen kann. Sie erschöpft also den Begriff des Geistes durchaus nicht. Innerhalb derjenigen Richtung des Geistes aber, in welcher die Erfahrung liegt, bildet sie, wie

gesagt, weder das primitive und erste Denken, noch vielleicht das höchste und letzte; daher kann sie nicht aus sich selber, sondern sie muß aus anderem verstanden werden. — Ueber alle diese Punkte muß man sich klar seyn, wenn man sich mit der Anbetung des Götzen Erfahrung nicht lächerlich machen will. Denn ein Götze ist Alles, wovor ich, ohne es zu verstehn, mich in den Staub werfe.

Die so bezeichnete Aufgabe einer Erkenntnißtheorie (und d. h. im umfassendsten Sinne: einer Kritik des Geistes nach Umfang und Form) ist nun keineswegs subjektiv-willkürlich von irgend einem müßigen Kopfe hervorgesucht, sondern sie bildet den Kern und Mittelpunkt der neueren Philosophie. Mit großer Energie tritt sie bereits bei Cartesius auf, der zuerst in der Neuzeit das Erkenntnißproblem in vollem Umfange erfaßt und ihm die beherrschende Stellung gegeben hat. Indem wir also des Cartesius Gedanken betrachten, haben wir das Problem selbst erst deutlich vor uns auszubreiten, das mit ihm in die Welt tritt. — Wir werden uns aber, da es für unsere Zwecke nur auf die Grundgedanken und keineswegs auf literarische Vollständigkeit ankommt, mit der Analyse seiner metaphysischen Hauptschrift begnügen können, nämlich der Meditationes de prima philosophia, in welchen dieselben am gründlichsten und ausführlichsten dargelegt sind.*)

§. 2. Der Standpunkt des Cartesius.

In dem allseitigen Aufkeimen des neuen Geistes hatte zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Naturwissenschaft bereits bedeutende Schritte gethan. Durch umfassende Beobachtung und durch den Versuch, die Naturerscheinungen einzeln auseinanderzulegen und sie durch die einfachsten und nächstliegenden Voraussetzungen aus sich selbst zu erklären, war für zahlreiche Gebiete des natürlichen Daseyns eine gesetzliche Auffassung der Erschei-

*) Mit Sachkenntniß und richtigem Blick, ohne jedoch den genetischen Gesichtspunkt besonders hervorzuziehen, hat Eduard Grimm über „Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen" Jena 1873 gehandelt.

nungen vorbereitet, oder schon glücklich begründet, wobei die mathematisch-astronomische Forschung die Führung übernahm und als Muster voranleuchtete. So war nun freilich der blinde Formalismus des Mittelalters, jene Scheidung von Begriff und Ding, über welche ich Ztschrft. f. Völkerpsychologie IX S. 356 gesprochen habe, in der praktischen Einzelforschung bereits verlassen und damit jede Art der Transscendenz in der Wurzel erschüttert. Indessen ist es bekannt, wie wenig dadurch selbst in den schöpferischen Geistern die Begriffe und Anschauungen des mittelalterlichen Denkens in den tiefer liegenden Schichten zersetzt worden waren, und welche abenteuerlichen Gestalten sogar in Keppler's und Newton's Kopfe ihr Spiel trieben und bis tief in des ersteren schöpferische Gedanken hineinwirkten. Nirgends kennt eben die geschichtliche Bewegung einen jähen Umschlag, nirgends einen plötzlichen Scenewechsel. Namentlich aber hat die Erkenntniß des Einzelnen nicht die Kraft, allgemeine Anschauungen und principielle Ueberzeugungen umzugestalten, die nicht in allernächster Beziehung zu der betrachteten Einzelheit stehen. Sondern zuerst wird der Widerspruch gar nicht bemerkt; wenn dies aber bei dem Anwachsen der neuen Erkenntnißart nun später geschehen muß, so sucht die festgewurzelte alte Anschauung jeden Stoß, den sie von Außen empfängt, durch eine leichte Veränderung in der Combination der alten Gedanken auszugleichen. Wie sollte sie wohl auch anders verfahren? Die Elemente selbst also bleiben unverändert dieselben: das ist die Kraft der psychischen Beharrung. — Erst wenn das neue Denken auch seinerseits zu fortschreitender Generalisirung gezwungen worden ist; wenn es sich ebenfalls zum Systeme zusammennimmt und einen allgemeinen Inhalt entwickelt, der, als umfassende Theorie, über der Masse der Einzelheiten schwebend, in sich selber sich gliedert: erst dann muß die alte und die neue Grundanschauung über die Dinge in eine innere Beziehung und Verflechtung gerathen. Denn nun liegen in bestimmter Formulirung die Punkte bloß und stehen einander gegenüber, welche den Widerspruch einschließen. Es will nämlich auch die alte An-

schauung, zu einem Theile wenigstens, dasselbe erklären wie die neue, und sie erklärt es auf eine verschiedene Weise. Um diesen Widerspruch auszugleichen, muß jene Veränderung in der Combination der alten Elemente immer tiefer greifen; je mehr aber die alte Anschauung aufgelockert wird, desto dichter und zahlreicher dringen die Stöße ein. Dadurch wird ihre Constitution immer mehr geschwächt und sie verfällt endlich einer inneren Zersetzung.

Die Belege für diese allgemeinen Sätze, welche die leitenden Gesichtspunkte meiner Darlegung bilden, bietet die Geschichte der induktiven Wissenschaften, und die vorliegende Abhandlung wird sie an dem Beispiele des Cartesius zu erhärten suchen (vergl. bes. §. 9). — Man kann sich aber den Proceß der Zerstörung nicht langsam genug vorstellen. Zuerst nämlich wächst das neue Denken, von den gebietenden Ideen so zu sagen ganz unbemerkt, in einem abgesonderten Theile des Geistes heran. Wenn dann aber, wie gesagt, ein größerer systematischer Zusammenhang sich hervorbildet und nun jede einzelne Thatsache erst ihr volles Gewicht erhält und die allseitige Würdigung findet, dann muß wohl in hervorragenden Geistern die weitreichende Verschiedenheit und der weitreichende Gegensatz des alten und neuen Denkens zum Bewußtseyn erwachen. Es gelingt nicht mehr, die ererbten Voraussetzungen, die ja freilich mit der betrachteten Einzelheit unmittelbar nichts zu thun haben, einfach zurückzuschieben; sondern es wird nun gelegentlich der abweichenden Erklärung des Einzelnen auch die tiefere principielle Würdigung nicht ausbleiben können. So wird die alte Anschauungsweise vergleichend herangezogen und der Widerspruch derselben ausdrücklich bemerkt, den mehr oder weniger deutlich zu fühlen Niemand vermeiden konnte. Dann wird der Geist zum Kampfplatz einander entgegengesetzter Gewalten, und, wo er stark ist, vermeidet er allzu plumpe Compromisse, und ebenso die gewissenlose Negation berechtigter alter Motive den augenblicklich herrschenden gegenüber; sondern er schafft neue allgemeine Begriffe, welche sowohl dem neu emporgekommenen wie dem alten

Bedürfniß zu genügen vermögen. Zuvor aber befand sich die vereinzelte richtige Einsicht in einer ihrem Wesen fremden Beleuchtung, welche die tiefgreifende Bedeutung gar nicht erkennen ließ, die jeder Einzelheit bis auf die höchsten Ideen hin zukommt. —

Cartesius nun ward in früher Jugend in die eben emporschwellende mathematisch-physikalische Strömung hineingezogen. Schon auf der Schule hatte die Mathematik allein ihm wegen der Evidenz ihrer Beweise Befriedigung geboten und sehr frühe schon trat er schöpferisch in ihr auf, während die alte, bereits in der Zersetzung begriffene Schulweisheit ihn abschreckte. Indessen sein umfassender Wissensdrang blieb an dieser einzelnen Seite der Erkenntniß nicht hängen, sondern suchte nach einer Wahrheit, welche die gesammte Wirklichkeit hell und durchsichtig zu machen und dadurch dem Geiste ein volles Genüge zu bieten vermöchte. So trug er die Motive zu einer weitreichenden Reformation nicht bloß des mathematischen, sondern des gesammten wissenschaftlichen Verfahrens von vorn herein in sich. Ein ruheloses Leben als Weltmann und Soldat schärfte ihm dann den Blick für alle Seiten der Wirklichkeit und lehrte ihn die kritische ἐποχή. Das praktische Leben lehrte ihn einmal richtig und folgerecht denken; denn hier offenbart und bestraft sich jeder Irrthum sofort, während in der ruhmsüchtigen Weisheit der Schule auch die thörichteste Behauptung einen Vertreter findet. Dann aber lernte er hier die Macht des Beispiels und der Gewohnheit würdigen, welche gradezu Entgegengesetztes in den verschiedenen Ländern als wahr und richtig erscheinen lassen. So, sah er, dürfe man nichts zu hartnäckig abweisen oder behaupten; sondern man dürfe allein nur klaren und unwiderleglichen Gründen vertrauen. Sein starker, mathematisch gebildeter Geist verfiel aber mit der Abschüttelung des Autoritätsglaubens nun nicht der Skepsis, sondern er fühlte die Kraft, auf eigene Faust eine vollständige Reformation der Wissenschaft zu versuchen. Und zwar suchte er zuerst nach einer Methode für die Erkenntniß der Wahrheit. Die Grundzüge derselben entdeckte er im Alter von

23 Jahren in einer Synthese des mathematischen Verfahrens mit den allgemeinsten logischen Elementen. Nun bedurfte er, um mit ihrer Hilfe eine mathesis universalis zu schaffen, noch der Auffindung der ersten philosophischen Principien, welche den mathematischen Axiomen entspächen. An diese schwerste Aufgabe trat er jedoch erst heran, nachdem er in jahrelangem Denken die neuen Motive, die ihm nach und nach aufgekeimt waren, den ganzen Inhalt seines Geistes hatte durchdringen lassen, und nachdem er sich mit ihrer Hilfe von zahlreichen einzelnen Irrthümern befreit, und die Hauptkapitel der Physik mit sich ins Reine gebracht hatte. Dann erst, nach 17 weiteren Jahren, hielt er sich davor sicher, daß unbegründete dogmatische Meinungen in seine Entwickelung einfließen könnten, und nun entsprangen ihm seine grundlegenden metaphysischen Gedanken, die er zuerst im discours de la methode veröffentlichte*). Einer engen Detailforschung aber war er während all dieser Jahre des Werdens in derjenigen Ferne geblieben, welche für einen Geist unentbehrlich zu seyn scheint, der mit klarem Blick aus einer emporstrebenden Bewegung das Neue und Wesentliche heraus- und zusammenschauen soll.

In der eindringenden Kraft und Umsicht, mit welcher Cartesius die Neufundamentirung der gesammten Wissenschaft von den letzten Principien her unternahm, liegt seine specifische Bedeutung; hierin ist die ungeheure Wirkung begründet, die er geübt hat. Das unterscheidet ihn sowohl von Baco, der zwar das aufs Einzelne gerichtete empirische Denken mit Glück auf feste Gesetze zurückzuführen versucht hat, aber sonst die Forderung einer Reformation der Wissenschaft nur ganz abstrakt ausspricht; als auch von der empirischen Naturwissenschaft, die es direkt nicht mit Principien zu thun hat, oder doch wenigstens nicht mit den letzten und höchsten Principien. Der scholastischen Auf-

*) Dieser Schrift sind die Angaben über den Entwickelungsgang des Cartesius entnommen. Mit Bewunderung weidet sich der Leser an der hohen Besonnenheit und dem, ich möchte sagen: völkerpsychologischem Blicke ihres Verfassers.

fassung der concreten Einzelheit glaubte er, nicht wie die Naturwissenschaft seiner Tage, eine mehr oder weniger hypothetische Erklärung derselben aus den nächstliegenden Gründen, sondern die absolute Wahrheit entgegensetzen zu können, welche so gewiß ist, wie Gottes Daseyn und das eigene Daseyn und Denken. — Wir wollen nun den Gedankengang, welchen er bei der Aufsuchung der ersten Principien nahm, genau verfolgen.

§. 3. Die Cartesianische dubitatio und die ursprüngliche Selbstgewißheit des Subjekts.

„Animadverti jam ante aliquot annos, quam multa ineunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint, quaecunque istis postea superstruxi.“ So beginnt die erste meditatio. Einmal also im Leben muß die ganze Erbschaft der Kindheit von Grund aus zerstört und unser Wissen von unten auf ganz neu gebaut werden. „Sed ingens opus esse videbatur eamque aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capescendis disciplinis aptior nulla sequeretur.“

Diese Betrachtung wird im discours de la methode noch durch das im vorigen Paragraphen Mitgetheilte ergänzt. Gegenüber einer verwirrenden consuetudo fand Cartesius nur hie und da vereinzelte Spuren einer besser fundirten Erkenntniß. So mußte er die Wahrheit wohl in sich selbst suchen. Er beginnt mit dem Nachweise, daß und warum das bisherige Denken unsicher und falsch war.

Als das Wahrste und Sicherste nämlich erscheinen dem unbefangenen Menschen (im Gegensatze zur Schule) die Erkenntnisse der Sinne. Die Sinne aber täuschen bisweilen, und zwar nicht bloß in Bezug auf Fernliegendes und Unbedeutendes, sondern Verrückte kommen zu ungeheuerlichen und unwahren Behauptungen inbetreff der ganzen Lage der Dinge. Ganz das Nämliche aber geschieht uns allen im Schlaf, und es giebt, scheint es, kein zuverlässiges Zeichen, um Schlaf und Wachen von einander zu unterscheiden.

Indessen auch die tollsten Phantasmen gehen stets und

ausschließlich auf ein- und dieselben Elemente zurück, aus welchen sich das gesunde Denken zusammensetzt. So müssen wenigstens die Elemente des geistigen Lebens wahr seyn, und wir können behaupten, daß zwar die Physik, Medicin rc. zweifelhaft sey, nicht aber diejenigen Wissenschaften, welche, wie die Geometrie oder die Arithmetik, über die letzten und einfachsten Inhalte handeln, als Körperlichkeit, Ausdehnung, Figur, Quantität, Zahl, Ort und Zeit, zumal sie dieselben behandeln, ohne sich darum zu kümmeru, ob sie in der Natur der Dinge des Weiteren begründet sind oder nicht. Mag ich schlafen oder wachen: 2 + 3 ist = 5! —

Nun befindet sich aber in meiner Seele ein alter Glaube, daß ein Gott sey, der Alles vermöge. Könnte nun Gott nicht bewirkt haben, daß Himmel und Erde, Figur und Ort, kurz das Zusammengesetzte sowie das Einfache, nur zu seyn scheinen, obwohl sie nicht sind? Denn wenn man behaupten wollte, es widerspräche der Güte Gottes, mich so zu täuschen, so würde es dieser Güte ebenfalls widersprechen, mich auch nur bisweilen zu täuschen. — Ist aber nicht Gott unser Urheber, sondern der Zufall oder das Fatum, so würde die Wahrscheinlichkeit einer beständigen Täuschung nur wachsen. — Diese Erwägungen bringen mich zu dem Geständniß, daß Alles, was ich einst für wahr und gewiß hielt, aus wohlüberlegten und starken Gründen in Zweifel gezogen werden könne.

Wenn sich in dem Meere dieser Zweifel ein einziger, unbedingt fester Punkt auffinden ließe, er würde zu den größten Hoffnungen berechtigen. „Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero, quod certum sit et inconcussum.“ —

Dies ist das Problem des Cartesius. Er hat es sich in dem vollen Umfange vorgehalten und zu klarem Bewußtseyn erhoben: das ist seine Größe. — Um den Grund und Boden seines Geistes für die neue Wahrheit, die er ersehnt, tüchtig zu

machen und zu ebnen, erschüttert und stürzt er den gesammten Bau des bisherigen (dogmatischen) Denkens; damit nichts ungeprüft in den Neubau Aufnahme fände, sucht er den alten Inhalt seines Geistes wo nicht durch radikalen Zweifel zu vernichten, so doch in der Art bei Seite zu schieben, „ut velut aequatis praejudiciorum ponderibus nulla amplius prava consuetudo (NB!) judicium a recta rerum perceptione detorqueat." Mit so tiefgreifender Vorsicht hatte Niemand vor ihm den Neubau versucht. Die ganze äußere Welt, ja den eigenen Leib und die eigenen Sinne schiebt er einstweilen zurück; sie haben aufgehört zu existiren. Was bleibt dann übrig? Vielleicht nur dies Eine, daß es nichts Festes gibt und Alles dem Zweifel unterworfen ist. —

Ich muß nun sagen, daß dieser Gedankengang nach meiner Ansicht auch heute noch seine volle Kraft und seine volle Berechtigung behält; ein vornehmes Herabsehen auf denselben erscheint mir nicht angebracht. Wenn von der Möglichkeit einer übernatürlichen Täuschung die Rede ist, um auch die Elemente des Vorstellungslebens zu treffen, so vergesse man nicht, daß Cartesius hinzufügt, diese Möglichkeit wachse nur, wenn es einen Gott, der uns täusche, nicht gebe, sondern die Leute „seu fato, seu casu, seu continuata rerum serie (NB!), seu quovis alio modo me ad id, quod sum, pervenisse supponant." — Und scheinen denn in der That nicht Himmel und Erde, Figur und Ort nur zu seyn, obwohl sie nicht sind? Auch heute legen wir den letzten Elementen des Vorstellungslebens (nämlich den sinnlichen Empfindungen) eine unmittelbare, allein auf sich selber ruhende Realität und Objektivität nicht bei. Also es handelt sich um das Verhältniß des Subjekts und des subjektiven Geisteslebens zu den (objektiven) schöpferischen Mächten, denen das Subjekt und das erscheinende Weltall entsprungen ist, und dieses Verhältniß ist in der That zunächst ein ganz unklares. Der „alte Glaube" an eine solche Macht wird daher durchaus nicht grundlos von Cartesius herbeigezogen, um die Wahrheit und den Erkenntnißwerth auch der Elemente des geistigen

Lebens in Zweifel zu ziehen. Die Thatsache aber, durch welche Cartesius die naive Hingabe an die einzelnen concreten Gestalten des Bewußtseyns zu erschüttern versucht, ist in ähnlichem Sinne nur kürzlich von Steinthal in der Darlegung seiner grundlegenden Principien behandelt worden, und er hat sie nicht anders aufzulösen vermocht, als wie Cartesius in der 6. meditatio schließlich gethan hat (Zeitschrift für Völkerpsychologie Bd. IX S. 12 f.). Wenn die sinnliche Wahrnehmung, wie man meint, dazu ausreicht, das Daseyn einer außerhalb des Ich gelegenen Welt zu verbürgen: wie ist es möglich, daß wir im Traume in ganz den nämlichen Formen und oft mit ganz gleicher Sicherheit und Schärfe sinnlich wahrnehmen, ob zwar dann, zugestandener Maßen, keine wirkliche Welt solche Wahrnehmung veranlaßt? Wirft das nicht einen Schatten auf die Zuverlässigkeit und Wahrheit auch unseres wachen Daseyns?! Wie mit der Möglichkeit des Traumes aber, ähnlich verhält es sich mit der Möglichkeit des Irrsinns. Bevor die Quellen desselben aufgedeckt sind, ist der Verrückte nicht zu widerlegen, welcher behauptet, er sey im Besitze der Wahrheit und alle andern irrten; falls man sich nämlich nicht bei dem ärmlichen consensus populorum beruhigt. — An die Parallele, welche der Widerspruch der einzelnen philosophischen Schulen darbietet, die sich gegenseitig des Irrthums und Wahnsinns beschuldigen, will ich nur leise erinnern. —

Wir sehen also, der Zweifel des Cartesius ist in allen Punkten berechtigt. Indessen, fährt er fort, woher weiß ich, daß es nicht noch etwas Anderes giebt außer Demjenigen, was ich bisher geprüft habe, das unbezweifelhaft wäre? Und woher kommen mir überhaupt all' diese Gedanken? Schickt sie ein Gott mir? Vielleicht aber bin ich selbst der Urheber derselben. Bin dann nun ich etwas? Aber ich habe ja nach der Voraussetzung keinen Körper und keine Sinne! Dennoch stocke ich. Denn wie? Gehe ich in Körper und Sinne so gänzlich auf, daß ich ohne sie nicht seyn kann?! Wie dem nun aber auch seyn mag: ich hatte ja gesagt, daß Nichts in der Welt existiren

sollte, nicht Himmel und Erde, nicht Seele und Körper. Dennoch sicherlich war ich, wenn ich mir so etwas sagte. Und ob mich selbst ein Betrüger täuscht: Ego sum, ego existo, *quoties a me profertur vel mente concipitur* necessario est verum. —

Die Kraft und Schärfe dieses Gedankenganges wird für alle Zeiten den Reiz behalten, welchen der Anblick des aufringenden Genius immer gewähren muß. — Nachdem Cartesius die ganze Welt zertrümmert hat, wird er nothwendig zu zwei weiteren Fragen geführt: einmal zu derjenigen, nach der Vollständigkeit seines Zerstörungswerkes; zweitens zu derjenigen, nach dem Zerstörer. Die zweite Frage führt ihn dann zu dem unbedingt festen Punkte, welchen er suchte, nämlich zu der eines Beweises nicht weiter bedürftigen, auf sich selber ruhenden Selbstgewißheit des Subjekts. — Man hüte sich jedoch, eine Behauptung in die zuletzt angeführten Sätze hineinzulegen, die gar nicht in ihnen liegt und Cartesius hier noch ganz fern bleibt. Er selbst erläutert sie also: Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito. Also weder der Inhalt des Ich ist bisher näher bestimmt worden, noch ist dem Ich die Existenz ohne weiteres beigelegt, es sey denn für die Dauer des Denkens!

In solcher Beschränkung genommen ist nun in der That dieser Satz ein certum et inconcussum, und er bewährt die hohe Vorsicht des Cartesianischen Denkens. De omnibus dubitandum est, cogito, sum — auf die Entwickelung dieses Satzes basirt Cartesius das ganze System der Erkenntniß. Und diese Vernichtung der hausbackenen Realität des gesunden Menschenverstandes hat sich als der Eckstein bewährt, auf welchen die philosophische Einsicht der Neuzeit nicht umhin kann, Wesen und Werth der Erkenntniß zu gründen. Nur freilich gehen bei der genaueren Bestimmung und Entwickelung des cogito die Wege himmelweit auseinander.*) — Ehe wir jedoch die Entwickelung,

*) Wenn Steinthal Ztschft. f. Völkerpsychologie IX S. 11 sagt: „Cogito ergo sum enthält eine Erschleichung. Gerechtfertigt ist nur: ich denke,

welche Cartesius demselben gegeben hat, weiter verfolgen, wollen wir, die historische Untersuchung abbrechend, nun genauer prüfen, was in dem unbestimmten und unentwickelten cogito bereits Alles enthalten ist.

§. 4. Das Seyn des ersten und das Seyn des zweiten Grades. Der ursprüngliche Cirkel in der Erkenntniß.

Was suchte Cartesius? Er suchte die Wahrheit, im Gegensatze zu kindlich befangener Meinung, welche naiv im Sinnlichen und Althergebrachten ganz aufgeht, im Gegensatze zur „consuetudo." — Wir tragen viele und sehr verschiedenartige Gedanken in uns; sie dürfen aber von Haus aus den Anspruch nicht erheben, mehr zu seyn als „bloße Gedanken", und zwar deßwegen, weil sie sich, sobald wir sie durch Vergleichung und Combination einer näheren Prüfung unterwerfen, ihrem Inhalte nach sämmtlich als schwankend und unbestimmt ausweisen und eine weitgehende Biegsamkeit zeigen. Gibt es nun vielleicht doch einen (oder mehrere) unter ihnen von unzerstörbarer Festigkeit? Dessen Inhalt keine Feuerprobe aufzulösen vermöchte? Der, was man auch mit ihm begönne und in welche Combinationen man ihn auch zöge, die auf sich selber ruhende Identität mit sich selber bewahrte? Ein solcher Gedanke wäre dann „Wahrheit." Diese unerschütterliche Festigkeit bietet sich als das erste Kriterium der Wahrheit dar; sie ist das Widerspiel der schwankenden Meinung, welche Unlust erregt und zur wissenschaftlichen Untersuchung antreibt.

Eine ähnliche Festigkeit freilich zeigt das naive Bewußtseyn, nur daß dieselbe auf keine Probe gestellt wird. Ruhig vor sich hinlebend weiß es von Wahrheit und Irrthum nichts, sondern nur von der Lust oder Unlust des praktischen Daseyns.

---

also ist (NB) mein (NB) Gedanke", so weiß ich nicht, ob er mit dieser Behauptung Cartesius trifft. Ich werde an einem anderen Orte darauf zurückkommen.

Zwischen diesem also und der Wahrheit liegt in der Mitte die Periode des Zweifelns und Suchens. Hier ist Irrthum möglich und auch die ihrer selbst nicht gewisse Meinung. Der Irrthum hingegen will Wahrheit seyn; er erweist sich aber dadurch als deren Widerspiel (nämlich als Irrthum), daß er, festgehalten und consequent entwickelt, in Widersprüche führt und so an sich selber zu Grunde geht. Die Wahrheit dagegen bewährt sich in allen Entwickelungen als fest und unerschütterlich und mit sich selber identisch. — Was nun wahr ist, „ist“, „existirt“, während der Irrthum nicht ist. Die Meinung aber hat die Feuerprobe der logischen Prüfung noch nicht bestanden; weder „ist“ sie, noch ist sie auch nicht. Sie hat, so scheint es, zwischen Seyn und Nicht-Seyn eine mittlere Stellung.

Es kann hier der volle Sinn des Wörtchen „seyn“ noch nicht bestimmt werden, und der Leser hüte sich, Fremdartiges einzumischen. Indessen kommt ihm ja wohl ein guter und sicherer Sinn zu, wenn wir darunter zunächst nichts weiter, als jene Unauflöslichkeit eines Gedankens im Gegensatze zu Meinung und Irrthum verstehen. — Nun müssen wir indessen der Meinung und dem Irrthum doch ebensosehr wie der Wahrheit das „seyn“ zusprechen, insofern alle drei Bewußtseynsakte ausmachen. Wir selbst, ob wir auch nichts als Irrthum in uns trügen, „sind“, kurz alles was in unserem Bewußtseyn vorgeht, „ist“; und insofern „ist“ die Meinung und der Irrthum so gut wie die Wahrheit. Trotz dieser Gleichheit des Seyns aber als Akte des Bewußtseyns bleibt der eben festgesetzte Unterschied zwischen ihnen dennoch bestehen. Nennen wir das „seyn“, welches die Wahrheit mit Meinung und Irrthum theilt, das Seyn ersten Grades, so können wir den eigenthümlichen Vorzug der Wahrheit als ein Seyn zweiten Grades bezeichnen. —

Die vorgetragene Unterscheidung kann schwierig und verwirrend erscheinen, obwohl sie nur den Unterschied ausdrücken will, der zwischen dem geistigen Leben etwa des Kindes und demjenigen des wissenschaftlichen Denkers stattfindet. Beide

schauen die Dinge anders an, und in dieser verschiedenen Anschauung liegt Wahrheit oder Meinung und Irrthum. Die Dinge selbst aber treten weder in der Wahrheit auf, noch in der Meinung oder dem Irrthum; sie fallen gänzlich aus dem Bewußtseyn heraus. — Dieses Beispiel aber kann uns zugleich auch lehren, wie plump und unvollkommen die Unterscheidung, die wir grade zwischen zwei Graden des Seyns gemacht haben, seyn muß, da sowohl das Kinder-Bewußtseyn sehr weitreichende Verschiedenheiten nach Form und Inhalt zuläßt, wie ebenso dasjenige des Denkers, und da eine vollkommene „Wahrheit“ ebensosehr ein idealer Grenzbegriff ist wie andrerseits vollkommene Bewußtlosigkeit, d. i. ein vollkommenes Nicht-Seyn des ersten Grades. Wir hätten es also, statt mit zwei verschiedenen Stufen, vielmehr mit einer langen Entwickelungskette des Bewußtseyns zu thun. Immerhin wird für unsere Zwecke, damit wir weiteren Erläuterungen entgehen, die sich bloß gelegentlich nicht geben lassen, die gemachte Unterscheidung anwendbar seyn und genügen. — Also die „Wahrheit“ oder das Seyn zweiten Grades besteht ebenso ausschließlich in Akten des Bewußtseyns, wie das Seyn ersten Grades, unter welchem wir das naive Vor-sich-hinleben, sowie Meinung und Irrthum ununterschieden beschlossen halten.

Nun, meine ich, müssen wir es Cartesius als Thatsache zugeben, daß der vollsinnige und gesunde Mensch, welcher eine bestimmte Entwickelungsstufe erreicht hat, die Fähigkeit besitzt, daß er, während er denkt (während das Seyn ersten Grades ihm zukommt) sich von allem bestimmten Inhalt seiner Gedanken zu unterscheiden, und daß er sich diesem Inhalt entgegenzusetzen vermag, ohne dadurch in eine lethargische Lähmung (ins Nicht-Seyn) zu versinken. Diese That der Abstraction aber haben wir §. 2 in ausführlicher Darstellung als ein Seyn zweiten Grades erkannt, nämlich als ein certum et inconcussum. Also giebt es Akte des Bewußtseyns, welche mit Recht für „Wahrheit“ zu gelten haben. Das wissenschaftliche Selbstbewußtseyn, nämlich die Loslösung des Ich von allem theoretischen und prak-

tischem Inhalt (von dem Seyn ersten Grades) und die Selbsterfassung des Ich als bloßen Denkens oder als des erkennenden Principes schlechthin, wird in diesem Akte am reinsten und vollkommensten vollzogen. Dieses Sichinnewerden des Geistes, die Identität mit sich selber, als welche er sich erfaßt, bietet die höchste Gewißheit, das Maaß und das formale Princip der „Wahrheit" oder des Seyns zweiten Grades, welches ja eben darin besteht, daß auch den concreten Gestaltungen unseres Bewußtseyns eine ähnliche Identität mit sich selber eingebildet werde, wie sie das abstracte Selbstbewußtseyn verdienstlos an sich selber besitzt.

Nun ist aber freilich das Zustandekommen der von Cartesius geforderten Abstraction, trotz ihrer Unabhängigkeit und Verdienstlosigkeit, an manigfaltige und complicirte Bedingungen gebunden. Dies scheint ein Widerspruch. Es könnte also jemand, weil schon die Thatsache des gegenständlichen Denkens oder des Seyns ersten Grades etwas sehr zusammengesetztes ist und noch mehr das Seyn zweiten Grades oder das Selbstbewußtseyn, recht wohl jene Unabhängigkeit läugnen und eine Ableitung des Cartesianischen cogito aus einfacheren Principien verlangen. Einem solchen aber müßten wir dann sagen, daß demjenigen, welchem sein Selbstbewußtseyn nicht eine felsenfeste Gewißheit ist, ebensowenig zu helfen sey, als etwa auf dem Boden der empirischen Naturforschung dem könnte geholfen werden, welcher darüber zweifelt, ob er jetzt einen Ton hört oder eine Farbe sieht und ob die gesehene Farbe grün oder roth sey. Die letzteren Thatsachen sind einfacher, als das Cartesianische dubito, sum: ganz gewiß; aber sie sind dennoch schon vielfach zusammengesetzt und trotz dieser Zusammengesetztheit bilden sie die Grundlage, welche der Naturforscher als unbedingt vorhanden voraussetzen muß, bevor er eine Ableitung derselben versuchen kann. Wäre also derjenige an den Sinnen verstümmelt, welcher die rothe Farbe vor ihrer Ableitung nicht anerkennen will, so würde der erstere verstümmelt an Geist seyn; d. h. es würden ihm diejenigen

Grundlagen fehlen, auf welchen der Begriff des Daseyns sich aufbaut. Wenn überhaupt jemand, so vermag nur der Arzt diesen beiden zu helfen; die erklärende Wissenschaft hat für keinen von ihnen das Mittel weiterer Verständigung. Denn die mehr oder weniger verschlungene Thatsächlichkeit, welche ausnahmslos einer jeden Analyse zu Grunde liegt, kann nur erlebt, aber zu Anfang nicht weiter begründet werden.

Wer also gesund entwickelt und wach ist, und wer (wie wir nun weiter hinzufügen müssen) seine Aufmerksamkeit auf die von Cartesius vorgelegte Thatsache richtet, dem bietet der Gegensatz: de omnibus dubitandum — cogito, sum, den in sich selbst sicheren Grundsatz der Wissenschaft. Der Stoff des Bewußtseyns liegt dem Ich zunächst als eine unbestimmte formlose Masse gegenüber; in ihr kann die Wahrheit nicht liegen, und wenn überhaupt, so kann Festigkeit und auf sich ruhendes Seyn ihr nur von dem denkenden Ich her eingebildet werden, das sie ursprünglich besitzt. Die primäre Gewißheit des Ich ist also nicht etwa ein reales Princip, das den Stoff erschafft; sondern sie ist ein formales, d. h. ein solches, das den Stoff mit allen seinen Eigenthümlichkeiten bereits vorfindet und den vorhandenen Stoff aus Meinung und Irrthum in Wahrheit zu verwandeln im Stande ist. — Noch wissen wir übrigens gar nicht, was unter dem denkenden Ich des näheren zu verstehen sey, und wir haben es rühmend hervorheben müssen, daß Cartesius dies vorerst in voller Unbestimmtheit gelassen hatte (S. 220).

So, sehen wir, ist die menschliche „Wahrheit" nicht eine spontane Zeugung des Geistes, sondern nach Stoff und Form bedingt. Nicht bloß muß man seine Aufmerksamkeit auf sie richten, d. h. sie suchen, um sie zu finden, womit doch zum mindesten gesagt ist, daß sie in irgend einer Form schon „war", ehe sie gefunden wurde; sondern die Bedingungen, an die sie geknüpft ist, können auch vorübergehend im Schlaf und dauernd in der Krankheit wirklich durchkreuzt werden, so daß sie gar nicht zu Stande kommt. Und zwar gilt dies ebensosehr von der Erkenntniß der Natur wie von der philosophischen Erkennt-

niß. — Aber nicht bloß derjenige, der sie nicht sucht, und der Kranke oder der Schlafende, sondern auch das Kind und der Wilde (um von Thieren, Pflanzen und Steinen gänzlich zu schweigen) stehen nicht im Besitze der Wahrheit, obwohl sie die Wahrheit sind, da sie da sind. Das Seyn ersten Grades wäre somit ganz unabhängig davon, ob es gewußt (zum zweiten Grade erhoben) wird. Wissen und Seyn fallen nicht ohne weiteres zusammen; aber sie fallen auch ebensowenig als heterogene Gebilde auseinander.

Denn auch das wissende Subjekt war einst nur als ein „Seyn ersten Grades" vorhanden; schon das Embryo und der Säugling sind und bethätigen sich, ohne darum zu wissen. Als aber das Wissen in dem Bewußtseyn geboren wurde, trat das Bewußtseyn in ein denkendes Ich und den nun entseelten concreten Stoff auseinander. Dieser aber, soweit und sofern er ist, ist allemal ein Gewußtes. Die Objekte des Wissens oder die sog. seyenden Dinge sind selber ein Wissen (S. 222 f.) und Nichts wird oder ist ein Objekt, das nicht zugleich ein unbewußt Gewußtes wäre, wie wir das Seyn ersten Grades vorher bestimmt haben (S. 223). Nur dasjenige, was wir selber als Seyn ersten Grades gewesen sind, können wir unter Umständen zum Seyn zweiten Grades, nämlich zum Selbstbewußtseyn erheben, indem es von den Formen des denkenden Ich durchdrungen wird. Die Welt, welche die menschliche Wissenschaft schaut, entstammt nach ihrem ganzen Gehalte den Tiefen des eigenen Wesens, und nur insoweit und insofern stellt unser Wissen den Kosmos dar, als und wieweit wir als Stücke desselben nicht abgeschlossen auf uns ruhen, sondern durch den Zusammenhang der Dinge schon im Seyn ersten Grades aufs innigste in ihn hineingeschlungen sind. — Auf welche Weise aber das Bewußtseyn von dem Makrokosmos geschwängert wird und wie der Zusammenhang der Dinge zu denken sey, haben wir gegenwärtig nicht mehr zu untersuchen.

Also die von Cartesius gefundene primäre Gewißheit ist nicht die causa sui, aus welcher der Inhalt der Welt von selber

herflösse, sondern sie hat anfangs sogar nur ein negatives Verhältniß zum objektiven Seyn. Sie ist ein Gedanke, der, trotz seiner Gewißheit und Bestimmtheit, dennoch dem genaueren Inhalte nach unbestimmt und weiter zu untersuchen ist und der nur dann erst entspringen kann, wenn eine bestimmte Richtung und eine bestimmte Stufe der Entwickelung bereits gewonnen ist. Das Seyn ersten Grades aber wird nicht erst von dem Seyn zweiten Grades oder dem Bewußtseyn geschaffen, sondern es wird von ihm vorgefunden. Es eignet uns ohne unser Zuthun, gänzlich verdienstlos. Wir sind Modi des Absoluten. — —

Die tiefen Räthsel, welche das Verhältniß von Subjekt und Object, absoluter Realität und Gedanken im Einzelnen umspannt, können wir hier nicht weiter verfolgen. Wohl aber möchte ich den Standpunkt, welchen Spinoza und dann Fichte in seiner zweiten Periode und noch ausdrücklicher Schelling und Hegel später eingenommen haben, strenge und sorgfältig, trotz der unverkennbaren Aehnlichkeit, von den soeben entwickelten Gedanken zu unterscheiden bitten. Das Erkennen, sahen wir, hat keine Macht über den Stoff der Welt; es hebt durchaus nicht bei demjenigen Ende an, bei welchem die Dinge selbst ihre Entwickelung begannen. Sondern der wissenschaftliche Geist taucht als ein durch und durch bedingtes Produkt mitten im Weltprocesse hervor, und ist trotz dieser Bedingtheit dennoch unbedingt und seiner selbst unzweifelhaft gewiß. — Alles also, was wir über die Vorstufen und die frühere Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes nun später etwa erkennen; alles, was durch die Wissenschaft als das reale Prius der Dinge, als die Principien oder die schöpferischen Mächte des Weltalls hingestellt wird, das zeigt, trotz der ihm zugesprochenen absoluten Realität und trotz der ihm zugesprochenen Schöpferkraft, nun gar nicht etwa eine höhere Gewißheit als die unbegriffene Selbstgewißheit des Subjekts. Vielmehr sind die Principien der einzelnen Wissenschaft, obwohl wir die Wirklichkeit aus ihnen herleiten, als die Produkte eines sehr verwickelten und niemals abgeschlossenen Denkens, das Sekundäre. Sie sind

einem fortwährenden Kampfe und einer ununterbrochenen Verbesserung unterworfen und bedürfen in ihrer Handhabung der größten Behutsamkeit und einer unablässigen Kritik. Die Selbstgewißheit des Subjekts aber ruht in der That auf sich selbst. Die absolute Realität der seyenden Welt ist also, obwohl sie dem Stoffe nach vorgefunden wird, der Form nach von der relativen Subjektivität des denkenden Geistes abhängig und fällt gar nicht aus dem Geiste heraus, sondern sie wird von dem Geiste geschaffen: das sollte einem jeden Denker ganz klar seyn.

Die Wucht dieser Sätze, die ja natürlich nicht neu sind, wird Niemand verkennen. In dem Appell an die „Erfahrung" gegenüber einer vermessenen Spekulation, welche die höchsten Principien voranstellt, tritt die Anerkennung derselben offen zu Tage. Obwohl aber der (noch unbestimmte) Begriff der Erfahrung durch sie an die Spitze gestellt wird, vernichten sie dasjenige dennoch, was man in der Regel so zu nennen beliebt. Denn der gemeine Empirismus, welcher, sey es mit der „Materie" und ihren Eigenschaften, sey es mit der „Seele" und ihren verschiedenen Kräften, ein selbstzufriedenes und trotziges Spiel treibt, wird durch sie ebenso völlig gestürzt, wie die haltlose Spekulation; auch diese Principien sind keineswegs einfach. Wir stehen hier eben bei dem bekannten Zirkel, der in dem Wesen der Erkenntniß begründet ist, daß wir zwar aus den Principien die Einzelheit herleiten, der Principien selbst aber keineswegs sicher sind. Was das Gegebene sey und wie die Principien gewonnen werden, wird sich später zeigen. Boeckh hat diesen Zirkel bereits vor vielen Jahrzehnten für die philologischen Disciplinen nachgewiesen und seine Auflösung in der approximativen Erkenntniß, nämlich der gegenseitigen Aufhellung des Einzelnen und des Allgemeinen gefunden; auf ihn stößt die metaphysische Untersuchung bei den ersten Schritten. Die allgemeine und principielle Auflösung desselben bildet die eigentliche Aufgabe der Erkenntnißtheorie. — Daher darf man es aber Cartesius auch nicht zum Vorwurfe machen, daß er im Anfange seiner Untersuchung mit

Allgemeinheiten wie: Gott, Zufall, Fatum operirt, die er noch gar nicht rechtfertigen kann; noch auch darf uns ein Vorwurf treffen, wenn wir z. B. von „Weltproceß“ reden.

Der Ausgangspunkt des Cartesius, der so fest ist „ut nihil occurrat, per quod evidentius explicetur“ ist also, wie gesagt, durchaus nicht ein reales Princip, dessen rollender Umschwung die Wahrheit hervorbrächte. Richtig verstanden stellt der Satz cogito ergo sum vielmehr die weitere Aufgabe, nun den Inhalt, welchen das Subject umspannt, unbekümmert zunächst um alle Realität, im Einzelnen weiter zu analysiren. Das Subjekt selbst aber ist, wie Cartesius im Anschluß an die Scholastik sich ausdrückt, durch das lumen naturale seiner selbst gewiß. Darin haben wir einen ganz richtigen erkenntnißtheoretischen Grundsatz anzuerkennen, nämlich den Charakter der primären Gewißheit. „Quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur, sagt er, ut quod ex eo quod dubitem sequatur me esse et similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest cui aeque fidam ac lumini isti, *quaeque illa non vera esse possit docere.*“ Hier ist die unerschütterliche Evidenz des ursprünglich Gewissen als eines Erlebens, das weiterer Vermittelung gar nicht bedarf, klar, und wie mir scheint auch besser bezeichnet, als durch die abstracte Zuspitzung, in welcher Kant „Nothwendigkeit und Allgemeinheit“ zum Kennzeichen desjenigen gemacht hat, das der weiteren Ableitung sich entzieht, weil es dem Geiste ursprünglich einwohnt. *)

Der fundamentale Satz des Cartesius und seine Begründung hat aber auch mit der Idee Gottes gar nichts zu thun. Unzweifelhaft geht das wesentliche Streben seiner Philosophie im Geiste der Zeit darauf aus, die physikalisch-mechanische Anschauungsweise des Kosmos auf letzte Principien zu gründen, mit der er sich den größten Theil

*) Auf diese Evidenz hat sich Lotze, Logik S. 580, ganz in demselben Sinne berufen. Lotze's antipsychologischen Standpunkt will ich an anderer Stelle darlegen und beleuchten.

seines Lebens beschäftigt hat, und nicht auf Theosophie. Jene Idee wird ja auch erst in der 3. Meditatio mit Hilfe des fundamentalen Satzes gefunden, welcher seinerseits schon zu Anfang der zweiten hervortritt. Was sie also später für die reale Einzelerkenntniß zu leisten hat, nämlich den (entbehrlichen) Schutz vor übernatürlicher Täuschung, das vermag sie für die subjektive Gewißheit gar nicht zu leisten. Diese ruht völlig unabhängig allein auf sich selber. —

Mit diesen Erläuterungen glaube ich den Werth, welcher den Grundgedanken des Cartesius dauernd zukommt, in die volle Beleuchtung gerückt zu haben. Cartesius selber biegt freilich sofort in ganz andere Bahnen ein, als diejenigen sind, die ich soeben bezeichnet habe. „Man wundert sich manchmal", sagt Steinthal, „daß ein großer Geist A sagen konnte, aber doch nicht zum B kam, sondern dies seinem viel weniger begabten Nachfolger überließ. Die Verwunderung wird schwinden, wenn man bedenkt, wieviel Kraft jener Geist verwenden mußte, um die Hindernisse zu überwinden, welche vor dem A lagen. Der Andere, unmittelbar auf A gestellt, ging mit voller unverbrauchter Kraft zu B vor." Das möchte ich mit Bezug auf Cartesius geltend machen. Der Zweifel nämlich, mit dem er die Untersuchung begonnen hatte, wird, nachdem die Grundlage der Wahrheit und der Weg sie zu suchen in der Selbstgewißheit des Subjekts gefunden ist, nun nicht sofort wieder zurückgenommen. Sondern entgegen dem Sinne, welchen wir seinem Satze soeben gegeben haben, verfällt er der althergebrachten, tiefeingewurzelten Gleichsetzung der logischen und der realen Bestimmungen, zwischen denen er einen Unterschied nicht zu machen weiß, und damit dem abstracten Formalismus des Mittelalters; das dem Inhalte nach ganz unbestimmte denkende Ich wird nun nicht etwa seinem Inhalte nach weiter entwickelt, sondern gilt für ein bestimmtes Ding, für eine Sache, für den realen Anfang der Wahrheit. — Dies müssen wir jetzt genauer betrachten.

§. 5. Rückfall in logischen Formalismus. Das reine Denken.

Bevor Cartesius die Selbstgewißheit des Denkens im Gegensatze zu der Ungewißheit der äußeren Dinge entdeckt hatte, hatten ihm diese weit klarer und sicherer geschienen, als der Begriff des Geistes oder der Seele, welche ihm vielmehr „Worte von unbekannter Bedeutung" gewesen waren. „Sed adhuc tamen videtur, nec possum abstinere, quin putem res corporeas, quarum imagines cogitatione formantur et quas ipsi sensus explorant multo distinctius agnosci, quam illud nescio quid, quod sub imaginationem non venit." — Indem er nun aber jetzt die neu errungene Erkenntniß cogito ergo sum als den unbiegsamen Hebel ansetzt, welcher die Außenwelt, deren Last den Geist bisher unterdrückt gehalten hatte, von demselben abwälzen soll, damit der Geist aus seiner unterdrückten Lage frei an das Licht trete, gereicht ihm diese äußerste Spannung, in welche so Außenwelt und Geist zu einander gerathen, zu bleibendem Verhängniß. Denn durch diese gewaltsame Spaltung wird der Geist von dem sachlichen Inhalt ganz abgetrennt und tritt dem geblendeten Auge als ein eigenes, anders geartetes Wesen entgegen, als Licht ohne Schatten. Die Außenwelt hingegen, welche jetzt überhaupt nur auf Umwegen erreicht werden kann, da der Geist allein das Gewisse ist, wird zum bloßen mathematischen Schema herabgesetzt. Der gesammte qualitative Inhalt der Sinnlichkeit aber kann weder zu dem „reinen" Denken gerechnet, noch als ein Aeußeres gesetzt werden; bei einer solchen unvermittelten Theilung findet er überhaupt keinen Platz. Er versinkt in den bodenlosen Abgrund des Nichts (vergl. S. 241). — So sind sie beide, Geist und Natur, das caput mortuum einer hohlen Abstraction geworden, und in diese wird, im Gegensatze zur Meinung, das Wesen einer Wahrheit gesetzt, welche so gewiß ist als unser Denken!

Cartesius fährt an der Stelle, an welcher wir oben (S. 220) abbrachen, unmittelbar fort:

Indessen ist noch nicht klar, wer ich bin, der ich nun

nothwendig bin. Ich muß daher nachsinnen, was ich ehemals zu seyn glaubte, bevor ich auf diese Gedanken gerieth. Ich glaubte Antlitz, Hände und Arme, kurz diese ganze Gliedermaschine zu besitzen, die Körper heißt. Ferner glaubte ich mich zu ernähren, einherzuschreiten, zu empfinden, zu denken, und diese Thätigkeiten bezog ich auf die Seele. Das Wesen des Körpers schien mir klar und bestimmt. Er ist ein raumerfüllendes, begrenztes, sinnliche Empfindung erregendes, von Außen her bewegtes Wesen, während eigne Bewegung, eignes Empfinden und Denken ihm abgeht. Ueber das Wesen der Seele hingegen war ich gänzlich im Unklaren.

Ein solches empirisches Vorgehen haben wir vorher (§. 4 S. 229) gefordert. Die Existenz des denkenden Ich ist gewiß — was bildet dessen Inhalt? Das kann, vermöge jenes unvermeidlichen Zirkels, nur ein Zurückgehn auf die schwankende Meinung lehren. Auf den Inhalt des Ich aber muß sich die neu erlangte Gewißheit vertheilen. Alles, was zu mir gehört, dauernd oder vorübergehend, ist gewiß, sofern und solange es zu mir gehört (S. 220); wenn auch nur subjektiv gewiß, als Theil meines Ich. — Indessen Cartesius ist von der Entdeckung des reinen Denkens und von der absoluten Wahrheit, die er an ihm zu besitzen meint, so sehr betäubt, daß er die nothwendige Correktur, die er an der Meinung nunmehr zu vollziehn hat, darin setzt, alles von ihr abzutrennen „quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum, quod certum est et inconcussum.“ Aus der dubitatio, welche ausreichend war begründet worden, ist durch die dogmatische Verselbständigung des reinen Denkens nun ganz ohne Begründung eine negatio geworden, aus der einstweiligen Zurückschiebung des concreten Inhaltes eine völlige Verbannung desselben. So führt ihn ein jäher Schwung hoch über die Erde hinaus in die Wolken. Deßwegen bleibt aber auch sein empirisches Bewußtseyn, über das er hinwegfliegt, von der Kritik ganz unberührt, und er läßt Händen und Antlitz und Körper, die er einstweilen verwirft,

schließlich dieselbe Gegenständlichkeit, welche das naive Bewußtseyn ihnen verliehen hatte. Dieser empirische Begriff des Körpers also und der Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt wird nicht zersetzt; er lauert bei dem weiteren Vormarsch als eine furchtbare, uneroberte Festung in seinem Rücken.

Da nämlich nur dasjenige zum denkenden Ich kann gerechnet werden, was gedacht wird, die Eigenschaften des Körpers aber nicht gedacht werden, und ebensowenig die genannten Eigenschaften der Seele — sich nähren, einherschreiten, empfinden ist ja ohne den Körper unmöglich (!) — so kann alles dieses zum Ich nicht gehören. Wie jedoch steht's mit dem Denken? Hier finde ich's: das Denken ist's! Dies allein kann von mir nicht getrennt werden, dieses ist meine wahre Natur. Nihil nunc admitto, nisi quod necessario sit verum: sum igitur praecise tantum res cogitans.

Also der Körper wird nicht gedacht! Sehr wahr, wenn man das Denken allem concreten (Denk-)Inhalte entgegensetzt. Dann ist man auf ein Gewebe aus reinen Begriffen gewiesen; und für dieses gilt es nun Ausgangspunkte und Grundlagen zu gewinnen. Cartesius sagt: certissimum est, hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis, quae existere nondum novi. Damit ist einmal die Verwandlung der dubitatio in eine negatio, die volle Abscheidung des concreten Bewußtseyns von reinem Denken, ganz ausdrücklich vollzogen; indem aber jede Wirkung des objektiven Gehalts des Bewußtseyns auf das cogito abgewehrt wird, ist der Causalitätsbegriff zugleich dogmatisch eingeführt.*) Gegen eine so vollkommene Trennung von Wissen und Seyn (Wirken) kann aber denn doch Cartesius den Zweifel in der eigenen Brust nicht bannen. Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum, quae mihi nota sunt judi-

*) Den Hauptsatz cogito ergo sum stellt Cartesius als Analysis hin und nicht als einen Schluß.

cium ferre possum! Also was ich nicht weiß, das ist nicht; und wäre es auch, so wäre es für mich nicht. Für mich ist alles Seyn nur ein Wissen, und dieses geht zunächst gänzlich auf in der formalen Gewißheit des denkenden Ich.

Woher stammt nun wohl dieser Zweifel? Er wirkt offenbar aus der uneroberten Festung herüber. Cartesius will den Grund und Boden des Bewußtseyns (das Seyn ersten Grades) ganz los werden; das kann er aber nicht. Der gesunde Instinkt des Geistes reagirt dagegen, und dieser wird durch den Einwand „nescio, de hac re jam non disputo" mehr todtgeschlagen als glücklich gelöst. Indem er Wahrnehmung und Anschauung vom denkenden Ich losreißt (statt in ihnen die Wurzel und die eigentliche Substanz desselben zu finden) sagt er: wollte ich den imagines folgen, so thäte ich dasselbe, als ob ich spräche: Ich bin nun zwar erwacht und sehe einen Punkt der Wahrheit. Aber weil ich noch nicht klar genug schaue, will ich mit Fleiß wieder einschlafen, damit ihn Träume mir wahrer und deutlicher zeigen. Denn „imaginari" heißt „rei corporeae figuram seu imaginationem contemplari." Ich aber weiß, daß ich bin, ob auch alle jene imagines nichts sind als Träume.

Hiermit ist der Standpunkt des reinen Denkens begründet, jenes gespenstischen Ich, welches, losgerissen von der Fülle des concreten Inhalts, der vor ihm versinkt, auf eigene Faust in leeren, abstrakten Räumen sein Leben führt.*) Das Ich aber heißt ein „Ding". Natürlich; den Begriff der Gegenständlichkeit hat ja Cartesius nicht zu zersetzen vermocht. Das Ich also ist eine „res" cogitans nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens(!); es ist die des Objektes entleerte, dessenungeachtet aber völlig entwickelt gedachte geistige Thätigkeit, wie wir sie auch noch bei Kant wiederfinden. Quamvis nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa ima-

*) Dies ist ein Ausdruck von Steinthal.

ginandi existit..... Lucem video, strepitum audio, calorem sentio; falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere hoc — falsum esse non potest.

Wieder bäumt sich der gesunde Instinkt des Geistes hoch auf, der, weiter verfolgt, Cartesius zu jener Unterscheidung hätte führen müssen, die wir in §. 4 als ein Seyn ersten und ein Seyn zweiten Grades in plumper Weise bezeichnet haben. Es deucht ihm wunderbar, daß die wahrgenommenen Dinge ein Nichts seyn sollen gegenüber dem wahrnehmenden Geiste. Und wie wird dieser Zweifel beseitigt? Nicht etwa in ehrlich ringendem Kampfe, welcher dem Gegner Licht und Luft offen läßt; sondern wie ein Meuchelmörder erschlägt er die zweifelnde Angst des Gewissens. Video quid sit: gaudet aberrare mens mea, necdum se patitur intra veritatis limites se cohiberi!! — —

Nun ist Alles in Ordnung, und die Untersuchung geht weiter. An einem Stück Wachs, das ans Feuer gebracht wird, zeigt Cartesius, daß keine einzige sinnliche Eigenschaft bleibend einem Körper anhaftet. Die „cera ipsa“ ist weder der Geschmack, noch der Geruch, noch die Weiße, noch die Gestalt, noch der Klang, welche das Wachsstück anfangs gezeigt hatte. Veränderung aber, das sahen wir §. 4, ist das Widerspiel der Wahrheit, die in sich fest und beharrend seyn muß. — Indessen auch die Veränderung ist insofern unwandelbar, als sie nach unverrückbaren Gesetzen sich vollzieht, und auch Cartesius muß sie in seinem Kosmos dulden und wird sie einführen. Aber die physikalische Naturerkenntniß, auf die er von Anfang an unbewußt hinstrebt, hat es nur mit Bewegungsformen einer qualitätlosen Materie zu thun. Daher kann hier, wo es sich um eine Würdigung der Qualität handelt, der Gedanke des Bleibens im Wechsel noch nicht emporsteigen. Er bleibt in den Tiefen des dinglichen Bewußtseyns gefesselt liegen. — So geht das Denken des Cartesius durchaus nicht ausschließlich den objektiven Trieben der Sache nach, sondern es bleibt der Sklave eigener unbewußter Voraussetzungen.

Was also ist das Wahre (d. i. das Bleibende) an dem Wachse? Etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. Von diesen Eigenschaften aber wird in ausgezeichneter Weise gezeigt, daß sie gar nicht aus der Sinnlichkeit stammen, sondern allein aus dem Denken. Es ist wirklich erquickend, zu sehen, wie hier, im Gegensatze zu dem schalen Raisonnement des späteren Sensualismus, in kurzen kräftigen Zügen der Nachweis geführt wird, daß wir zwar Hüte und Kleider, aber nicht Menschen sehen, sondern, was wir mit den Augen zu sehen vermeinen, wird vielmehr von Innen her hinzugebracht und im Urtheil ergriffen. — Da jedoch Cartesius Sinnlichkeit und Verstand auseinanderreißt, so sagt er: wenn ich das Wachs „tamquam vestibus detractis nudam considero" so komme ich zu der Erkenntniß „ipsamet corpora non proprie a sensibus vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi, quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo, quod intelligantur." Daraus aber folgt „Quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos .. quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt (wohl zu beachten!) **in me** esse sum certus. Atque his paucis omnia recensui, quae vere scio." Also „modi cogitundi" wurden jetzt nachträglich anerkannt. Wie sie möglich sind, und welches ihr Verhältniß zum Ich sey (mea mens), werden wir bald sehen.

So hebt die Tiefe der Einsicht Cartesius einerseits der Höhe Platon's entgegen, indem seine Untersuchung einmal der Seichtigkeit der sensualistischen Anschauungsweise ganz fern bleibt, und dennoch zweitens den Grund und Boden nicht in der zerbröckelnden Scholastik, sondern, wie wir gezeigt haben, in den Widersprüchen der sinnlichen Wahrnehmung nimmt. Andrerseits ist diese Tiefe auch sein Verhängniß. Da die Idee einer Erkenntnißtheorie, wie wir sie heute fordern, weder schon auf der Welt noch auch im wissenschaftlichen Bewußtseyn nur genügend verbreitet ist; da ferner er seit Jahrzehnten von einer bestimmten naturwissenschaftlichen Anschauungsweise geschwängert war: so

mußte er wohl an der Analyse des schwierigsten aller Verhältnisse, nämlich des Verhältnisses von Begriff und Ding, Subjekt und Objekt, Schiffbruch leiden, welches Plato nicht aufzulösen vermocht hatte. Gewiß verdient sein Benehmen gegen die Sinnlichkeit harten Tadel; immerhin aber ist es schon eine gewaltige Tiefe, daß er den eigentlichen Inhalt der sinnlichen Dinge in Denkacte auflöst. —

Um nun das Verhältniß der modi cogitandi zum Ich festzustellen, beginnt Cartesius die Untersuchung aufs Neue. Da er seinen ersten Satz für real hält, sucht er jetzt nach einem formalen Kennzeichen der Wahrheit; er fragt, was erfordert werde, damit man einer Sache gewiß sey. In dem ersten Satze liege „clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo.“ Wenn es sich also jemals ereignen könnte, daß etwas, was ich ebenso klar und bestimmt percipire, falsch sey, so würde auch die Gewißheit des ersten Satzes nicht genügend verbürgt seyn. Ich kann also (das lumen naturale genauer formulirend S. 229) als die formale Regel der Wahrheit aufstellen, daß alles wahr sey, was ich klar und distinkt erfasse.

Aus dieser gewiß richtigen Regel*) folgt nun sogleich, daß es wahr sey, daß ich Ideen sinnlicher Dinge in mir trage, aber durchaus nicht, daß Dinge außer mir existirten, durch die sie erzeugt würden, und denen sie vollständig ähnlich sähen (es folgt daraus das Seyn ersten Grades, aber gar nicht ein Seyn zweiten Grades). Letzteres meine ich nur „ob consuetudinem credendi“ (S. 214) klar zu erfassen. Träfe ich darin dennoch das Wahre „id non ex vi meae perceptionis contingebat.“

S o s i n d s ä m m t l i c h e I d e e n, w e n i g s t e n s a l s I d e e n, a u f e i n e m l e i c h t e n U m w e g e w i e d e r g e r e t t e t und es heißt jetzt ebenso wie bei dem ersten Grundsatz: „Möge mich täuschen, wer es vermag, er wird niemals bewirken, daß

*) Ich mache den Grundsatz der clara et distincta perceptio ganz zu dem meinigen, weiß jedoch, daß er einer sehr sorgfältigen Darlegung seines Sinnes bedarf, wofür Andeutungen hie und da gegeben sind, besonders in §. 4. Vergl. auch S. 229.

2 + 3 mehr oder weniger als fünf sey!" Ich fürchte nur, diese Rettung kommt schon zu spät. Denn nun liegt zwischen dem reinen Denken, das sich in dem Geiste des Cartesius mit den Ansprüchen, die es erhebt, unwiderruflich verfestigt hat, und jenen Ideen, welche den concreten Inhalt unseres Bewußtseyns ausmachen, ein unüberwindlicher Gegensatz. Das Subjekt selbst ist unheilbar zerspalten. Indem der concrete Theil des Bewußtseyns auf „ideae innatae" zurückgeführt wird, die von dem reinen Denken verschieden sind, erhalten dieselben nothwendig eine transcendente Beziehung, und der Begriff des Seyns wird gänzlich verfehlt. Das Wissen aber wird eine Entwickelung ursprünglich gegebener Begriffe; ein Rationalismus, den erst Leibnitz und besonders Kant herzhaft zu bekämpfen begonnen hat. Die frischen Springquellen der Erfahrung erhalten damit für den demonstrirbaren physikalischen Weltbau des Cartesius und für den Rationalismus überhaupt, eine untergeordnete, aus dem Princip nicht genau zu rechtfertigende Bedeutung.

So ist die Entdeckung und Verfestigung des reinen Denkens die eigentliche Achillesferse des Systems. Es hat die Vernichtung der Sinnlichkeit, die Zerspaltung des Ich und die rationalistische Demonstration, welche ein der Substanz nach mittelalterliches Denken genannt werden muß, zur nothwendigen Folge, und der richtige Grundsatz der clara et distincta perceptio, welcher das erste Ergebniß der metaphysischen Untersuchung hätte seyn sollen, vermag nun nachträglich in der fundamentalen Grundansicht nichts mehr zu ändern.

§. 6. Die Realität.

Cartesius untersucht und klassificirt nun alle Ideen, die er in sich findet. Sie zerfallen in Bilder von Gegenständen oder Ideen im engeren Sinne, in Willensäußerungen oder Affekte und in Urtheile. — Ueber das principium divisionis etc. wird nicht gehandelt. Die Ideen „si solae in se spectentur" können nicht falsch seyn; ebensowenig die Willensäußerungen. So bleibt allein in den Urtheilen Irrthum möglich. Der haupt-

sächlichste Irrthum aber besteht darin, daß die Ideen, die in mir sind, ohne weiteres außer mir befindlichen Dingen gleichgesetzt werden. — Gewiß wahr und tief.

Die Ideen scheinen aber theils eingeboren*) (in welchem Verhältnisse stehen sie dann zu dem reinen Denken?), theils von außen gekommen (es „scheint" also ein „außen" zu geben), theils von mir selber gebildet (ich habe also eine bildende Kraft). „Nam quod intelligam, quid sit res (NB), quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura; quod autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam a rebus quibusdam extra me positis procedere hactenus judicavi, ac deniqne Sirenes, Hippogryphes et similia a me ipso finguntur; vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes innatas, vel omnes factas; nondum enim veram illarum originem clare perspexi."

Wodurch die einzelnen Ideen in der That veranlaßt werden, ob durch äußere oder innere Ursachen, muß die weitere Untersuchung ihres Inhaltes darthun. — In jeder Ursache liegt aber, wie durch das lumen naturale klar ist (!), mindestens soviel als in der Bewirkung oder dem Effekte. Aus Nichts kann nichts werden und ebensowenig kann ein Vollkommneres von einem Unvollkommneren bewirkt werden; und zwar in der Wirklichkeit (!) ebensowenig wie in der Vorstellung (in der realitas actualis sive formalis ebensowenig wie in der realitas objectiva). — Die erschlichene Wirklichkeit wird also zu den „Ideen" in eine causale Beziehung gesetzt, während ein solcher Einfluß auf das reine Denken vorher ausdrücklich abgelehnt wurde (S. 233)!! Denn, sagt Cartesius, jede Idee muß von einer Ursache herkommen, in der zum mindesten soviel Realität ist, als die Vorstellung davon erfaßt. Mag nun jene Ursache auch nichts von ihrer thatsächlichen Realität in die Idee hinüber-

*) So übersetze ich innatus. Wenn man „angeboren" sagte, so ließe man das Wesen des Menschen weit greller als neben den ursprünglichen Ideen befindlich erscheinen als das lateinische Wort innatus dies thut.

schütten, und die Idee als Idee nur aus dem Denken entspringen: immer ist die Idee ein Etwas, das eines Grundes bedarf, weil sonst der bestimmte Modus cogitandi, der ihren Inhalt ausmacht, aus dem Nichts herstammte. Nun kann zwar (gemäß der S. 239 unvermittelt eingeführten schöpferischen Kraft des Subjekts) recht wohl eine Idee aus der anderen hervorgehen; aber ein progressus in infinitum ist darin unmöglich. Man muß daher endlich zu ursprünglichen Ideen gelangen, deren Ursache nur das Urbild seyn kann, das alle Realität der Wirklichkeit nach enthält, die in der Idee nur vorstellungsweise vorhanden ist.

Wie wahre und berechtigte Motive in dieser Auseinandersetzung durchgängig wirksam seyn mögen, so kann ich von den bisherigen Voraussetzungen des Cartesius aus den Schluß auf ein Urbild nicht zugeben. Denn wird einmal zugestanden, daß sich die Ideen von ursprünglichen Ideen her irgendwie hätten entwickeln können, dann ist es falsch, das Ursprüngliche, unwandelbar Gegebene, wiederum bedingt zu denken. — Cartesius aber ist es ohne eine weitere Vermittelung durch das „lumen naturale" gewiß, daß die Ideen in uns „gewissermaßen Abbilder" sind, die zwar der Vollkommenheit ermangeln können, welche dem Urbilde zukommt, aber nicht etwas Vollkommeneres und Größeres enthalten können wie dieses. Die vor dem Denken liegende, von ihm unabhängige Realität, welche dem Naturforscher Cartesius dogmatisch vorschwebt, wird so auf Kosten eines Fehlschlusses glücklich erreicht. Dieses ist er sich nicht bewußt, sondern er glaubt Alles klar und distinkt zu erkennen.

Daraus geht nun im Besonderen Folgendes hervor. Wenn irgend eine meiner Ideen an vorstellender Realität so groß (!) ist „ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum ejus causam esse posse" so muß nothwendiger Weise außer mir noch eine andere Sache (in der Welt) existiren, welche die Ursache jener Idee ist. — Hier zeigt sich die zerstörende Wirkung jener Zerspaltung des Subjekts

in das durchaus gewisse aber zeugungsunkräftige reine Denken („in me non est“; „ego ejus causa esse non possum“) und die concreten Ideen, welche ebenfalls vom Subjekt umschlossen sind. Die den letzteren an sich einwohnende transscendente Beziehung zum reinen Denken ist nunmehr durch den obigen Fehlschluß zu der Kluft von objektiver Wirklichkeit und Vorstellung erweitert (§. 5 Ende). Und so war wohl dieser Fehlschluß, welchen Cartesius gar nicht entbehren kann, eine mitwirkende Ursache für die Spaltung des Subjekts.

Nun kann zwar die Idee meiner selbst und diejenige andrer Menschen ohne Frage von mir selbst hervorgebracht seyn (aber von welchem „mir selbst“?! Das seiner selbst gewisse reine Denken ist zeugungsunkräftig, und nur dieses steht den concreten Ideen gegenüber und könnte sie schaffen); ebenso aber auch die Ideen der körperlichen Dinge, denn in ihnen tritt nichts hervor, was so groß wäre, daß es nicht hätte von mir hervorgebracht werden können (!!). Aber nur Größe, Gestalt und Bewegung und vielleicht noch Dauer und Zahl werden deutlich in ihnen erkannt. Die Qualitäten dagegen werden ganz confuse gedacht; „tam parum realitatis exhibent, ut ne quidem a non-re possim distinguere (!!)“. Vergl. §. 5 Anfang. Ich weiß nicht, ob sie wahr oder falsch sind. Denn obgleich Falschheit (falsitas) eigentlich, wie wir gesagt haben, nur im Urtheile liegen kann, so giebt es doch auch eine falsitas materialis (!!). Ist z. B. Kälte Privation der Wärme oder ist's umgekehrt, oder sind Kälte und Wärme je eine reale Qualität, oder ist es keine von beiden? — Solche Ideen können falsch genannt werden, da jede rechte Idee gewissermaßen die Idee einer Sache seyn muß (S. 239 f.). Sie müssen im Nicht-Seyn ihren Grund haben (a nihilo procedere), d. h. sie können nur deßwegen in mir seyn, weil meiner Natur etwas fehlt, sie nicht durchaus vollkommen ist. Für solche Ideen aber bedarf es keines von mir verschiedenen Urhebers. Sind sie aber wahr, so kann das Minimum von Realität, das sie zeigen, recht wohl aus mir selbst entspringen (!!). — Von demjenigen aber,

was in den Ideen der körperlichen Dinge klar und bestimmt gedacht wird, kann Substanz, Dauer, Zahl von der Idee meiner selbst entlehnt seyn. Ausdehnung dagegen, Figur, Lage, Bewegung sind zwar in mir, soweit ich eine res cogitans bin, der Wirklichkeit nach nicht enthalten; da es indessen nur modi einer Substanz sind, ich selbst hingegen Substanz, so können sie in mir eminenter enthalten seyn (!), d. h. in einem höheren Grade der Realität, in größerer Wirklichkeit, als sie der Idee der körperlichen Dinge selbst zukommt.

Die Ideen endlich, welche andere Menschen, Thiere und Engel darstellen, sind Zusammensetzungen aus der Idee meiner selbst, der körperlichen Dinge und der Idee Gottes. So bleibt die Betrachtung dieser letzteren übrig. Hier muß es sich zeigen, ob der als möglich erkannte Uebergang in die objektive Wirklichkeit in der That sich vollziehen läßt. —

Wir müssen wohl Halt machen und uns besinnen. Wo befinden wir uns? Sind das die Darlegungen des Gründers der neueren Philosophie oder diejenigen eines vergessenen Spekulanten des Mittelalters?

Jawohl, wir sind immer tiefer in Scholasticismus verfallen. — Nachdem sich Cartesius eine genetische Entwickelung der concreten Denkacte des Geistes versperrt hat, und er nun doch zu einer Analyse derselben gezwungen ist, da kann eine reine Auffassung derselben unmöglich gelingen. Da die Ideen dem reinen Denken äußerlich und fremdartig gegenüberstehen, man gar nicht absieht, woher sie kommen, so ist es auch nicht wunderbar und einer weiteren Erklärung nicht mehr bedürftig, daß sie einen ganz fremden Character zeigen. — So bleibt es natürlich unbemerkt, daß die Auflösung der Ideen in die Elemente ganz ungenügend vollzogen ist, daß die Eintheilung derselben der rechten Schärfe ermangelt; sondern durch einen ungeheuren Mißbrauch des „lumen naturale“ wird die Dinglichkeit, nämlich eine transscendente Beziehung, ohne Rechtfertigung in sie verlegt. Nun aber Cartesius in ein kritikloses Denken einmal gerathen ist, werden auch weit verholztere Elemente des mittelalterlichen Denkens in naiver Treu-

herzigkeit als Stützpunkte für die Analyse verwendet. Ohne es zu wissen, ist Cartesius der Vergangenheit, nämlich den alten Schulbegriffen verfallen, über die er sich himmelhoch hinaus zu seyn dünkt; jenes kraft- und saftlose reine Denken vermag solche Bundesgenossenschaft nicht abzuweisen, um den Rückgang ins Reich der Wirklichkeit nicht zu verlieren. So ist er den auf der luftigen Brücke des dogmatisch eingeführten Causalitätsgesetzes (S. 233) andrängenden fertigen Elementen eines Denkens blind unterworfen, das ihm in früher Jugend eingeimpft ist, über das er jedoch seit Jahrzehnten hinaus zu seyn glaubt. Cartesius trägt den Feind in sich selbst. Da er den gesunden Instinkt des Geistes gewaltsam mit Knüppeln erschlagen hat (S. 233 ff.), kann er es nur zu plausibeln Betrachtungen, aber nicht zu einer genetischen Entwickelung bringen; er muß die Werkzeuge für die Aufführung seines Gebäudes, nämlich die formalen Elemente, gelegentlich und ohne inneren Zusammenhang einzeln aufnehmen. Denn diese werden nicht etwa, wie man erwarten mußte, und wie Hegel später in der That versucht hat, aus dem reinen Denken entwickelt. Sondern das lumen naturale wird zum falschen Zeugen herabgewürdigt, um ihnen, sowie sie einzeln gebraucht werden, die unbedingte Autorität zu sichern. — So hat also das felsenfeste Ich des Cartesius schließlich nur die Bedeutung einer Versicherung, die gefundene Wahrheit sey absolut, indem die Festigkeit jenes vermöge des lumen naturale, das aus ihm gewonnen wurde (S. 237), auf die spätere Entwickelung herüberstrahlt.

Realität! — was sie ist und wie sie zu denken sey, das wollten wir wissen. Nur eine auf die ersten Quellen des Wissens zurückgehende Untersuchung konnte dies zeigen, und Cartesius unternahm dieselbe mit großer Umsicht. Nun wird sie uns plötzlich an den Kopf geworfen. Die einzelnen Denkacte oder die realitas objectiva setzen vermöge des an sich selbst gewissen Causalitätsgesetzes die realitas formalis voraus! Ueber die, gegen die Vorstellungswelt verschiedene Art des Seyns der letzteren aber hören wir nichts; sondern die

Grundanschauung einer dinglichen Wirklichkeit wird ohne eine tiefer greifende kritische Umbildung aus der gemeinen Denkweise aufgenommen, deren Zerstörung doch die Vorbedingung für das Unternehmen des Cartesius gewesen war. Die sinnliche Empfindung freilich, mit welcher die naturwissenschaftliche Theorie, auf welche Cartesius (unbewußt) hinauswill, nicht zu erklären und also nicht zu gebrauchen vermag, wird von ihr abgezogen und spielend beseitigt „tam parum realitatis exhibet, ut ne quidem a non-re possim distinguere“. Trotz des Causalitätsgesetzes stammt sie vom Nichts her, indem sich der defectus als schöpferisch beweist! Eine solche Sprache führen noch heute die großen sowie die kleinen Kinder.

Was sollen wir da noch von der „magnitudo“ und „parvitas realitatis“ sagen, oder gar von der „falsitas materialis“? Cartesius führt damit den Unterschied des Ich und der Realität (das Subjekt und Objekt) auf den äußerlichsten Gesichtspunkt zurück, nämlich denjenigen der Quantität. Um das Objekt zu gebären, dazu ist das Ich viel zu klein; nur Spinnen und Kröten und das ganze Gesindel der sinnlichen Qualitäten kann es hervorbringen. — Obwohl mir bisher die Zeit gefehlt hat, mich genauer mit der Scholastik bekannt zu machen, so scheint mir in solcher Ineinandermengung und Verfestigung logischer Bestimmungen mit den ganz heterogenen Bestimmungen der Anschauung das Wesen des Scholasticismus zu liegen, welcher die Begriffe wie Dinge behandelt, dessen rettende Hand Cartesius nun aus dem Sumpfe herausziehen muß. Wir müssen diesen Scholasticismus, den Cartesius der neueren Philosophie zum Geschenk gemacht hat, sofort näher in der Ausführung kennen lernen, haben aber wohl jetzt den allgemeinen Standpunkt genügend gewürdigt und nicht mehr nöthig, die Darstellung durch ausführliche kritische Auslassungen zu unterbrechen. Mit manchen Verbesserungen hat er sich bis in die Gegenwart ebenso treu fortgeerbt wie des Cartesius große Gedanken, und Hegel's Gedanken z. B. zeigen vielfach mit denen des Cartesius eine überraschende Aehnlichkeit.

§. 7. Die Idee Gottes. Wahrheit und Irrthum.

Es bleibt noch übrig, die Idee Gottes genauer zu analysiren. Cartesius sagt: „Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcunque extat, est creatum.“ Woher habe ich diese Idee? Wenn sie nicht von mir selbst hervorgebracht ist, „so muß nach dem vorher Gesagten nothwendig geschlossen werden, daß Gott existire“.

Gehen wir auf das Einzelne ein. Der Begriff der Unendlichkeit kann durch Negation aus demjenigen der Endlichkeit nicht entstanden seyn, da vielmehr dieser aus jenem durch Einschränkung hervorgeht. Ohne die Idee eines vollkommenen Wesens würde ich weder begehren noch zweifeln, d. h. ich würde keinen Mangel in mir erkennen. Diese Idee ist ferner durchaus klar und distinkt; sie hat im Gegensatze zur falsitas materialis, durch welche die unbequemen sinnlichen Qualitäten beseitigt wurden, den höchsten Grad von Vorstellungsrealität, sie ist die wahrste. Sie umfaßt alle Realität, die ich denken kann und mehr wie diese, denn Gott ist unendlich. Die Vollkommenheiten aber, welche die Idee Gottes ausmachen, sind auch ebensowenig der Möglichkeit nach (potentia) in mir selber enthalten, da Potentialität Unvollkommenheit ist, die unveränderliche Idee Gottes aber jede Unvollkommenheit ausschließt. Auch kann das Daseyn einer Idee gar nicht von einem potentialen Seyn bewirkt werden, sondern allein nur von einem aktualen. — Dies Alles ist klar durch das lumen naturale.

Ich selbst also könnte mit einer solchen Idee ausgerüstet nicht existiren, wenn Gott nicht wäre. Stammte ich von mir selbst her, so würde ich weder zweifeln noch wünschen, sondern mir alle Vollkommenheit gegeben haben und selber Gott seyn. Nun ist nicht nur dies nicht der Fall, sondern ich finde auch nicht die Kraft in mir, mein Seyn zu erhalten, die ich besitzen müßte, wenn ich von mir selbst wäre; denn Schöpfung und

Erhaltung sind ihrem Wesen nach dasselbe. Also muß ich von einem von mir verschiedenen Wesen abhängen. Wäre dies Wesen nicht Gott, so hinge es seinerseits von einer anderen Ursache ab und diese wieder von einer anderen, bis man endlich zu Gott käme. Man könnte zwar vielleicht an das Zusammenwirken verschiedener Ursachen denken, die je eine der Vollkommenheiten in sich enthielten, welche die Idee Gottes zusammensetzen. Aus solchem Zusammenwirken kann ich aber deßwegen nicht entstanden seyn, weil Einheit und Untrennbarkeit der ganzen Fülle seines Wesens zu den wesentlichsten Vollkommenheiten Gottes gehört. — Endlich haben mich meine Eltern weder sofern ich eine res cogitans bin hervorgebracht, noch auch sind sie es, die mich erhalten. So folgt aus meiner Existenz aufs Klarste das Daseyn Gottes.

Die Idee Gottes ist mir eingeboren wie die Idee meiner selbst, gewissermaßen als die Marke, die der Künstler seinem Werke aufgedrückt hat. Es ist gar nicht nöthig, dieselbe als ein besonderes Ding zu fassen, das von dem Werke verschieden sey; sondern ich bin nach Gottes Bilde gemacht, und diese Aehnlichkeit, in welcher die Idee Gottes besteht, erfasse ich durch die nämliche Fähigkeit, durch welche ich mich selber erfasse. Indem ich mich als unvollständig, abhängig und von Stufe zu Stufe nach Höherem strebend erkenne, erkenne ich zugleich auch den, von dem ich abhänge, der alle Vollkommenheit in sich beschließt. —

Es steht aber fest, daß Gott nicht täuschen kann, denn Betrug und Täuschung sind, wie durch das „lumen naturale" gewiß ist, die Folgen eines Mangels. So bleibt der Ursprung des Irrthums zu erklären. Irrthum ist eine Art negativer Idee, die ihren Grund nicht in Gott hat. Ich stehe in der Mitte zwischen dem höchsten Wesen und dem Nichts (!) „quod omni perfectione summe abest". Insofern ich nicht selbst das höchste Wesen bin und mir sehr viel fehlt, ist es nicht wunderbar, daß ich mich täusche. Irrthum ist kein Ding, sondern ein Defekt, zu dem es keiner von Gott gegebenen Fähigkeit bedarf.

Indessen Irrthum ist nicht das vollständige Fehlen von etwas, sondern das Fehlen einer Kenntniß, die ich haben sollte. Wie also hat der wahrhaftige Gott mich so mangelhaft schaffen können?

Erstens ist es meiner Endlichkeit ganz angemessen, daß ich nicht Alles, was Gott thut, verstehe, und es ist deshalb z. B. eine Vermessenheit, die finalen Ursachen in der Natur zu erspüren. Zweitens bin ich Theil, und was am Theil als Unvollkommenheit erscheint, kann in Rücksicht des Ganzen recht wohl höchste Vollkommenheit seyn. — Wenn ich jedoch meine einzelnen Irrthümer genauer untersuche, so sehe ich, daß sie von zwei zusammenwirkenden Ursachen abhängen, vom Intellekt und vom Willen. Mein Intellekt ist nun zwar mit dem göttlichen Intellekte verglichen sehr klein; mein Wille dagegen, d. h. die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen, zu verfolgen und zu meiden, was mir der Intellekt als wahr und gut zeigt, ist frei und unbeschränkt, so daß ich mich in Rücksicht der Freiheit des Willens als Gottes Ebenbild erkenne. Also im Willen an und für sich kann die Ursache meiner Irrthümer nicht liegen. Ebensowenig aber auch im Intellekte; denn soviel oder sowenig ich auch erkenne: was ich erkenne, erkenne ich unzweifelhaft richtig.

Woher stammt also der Irrthum? Allein daher, daß ich den Willen über das deutlich Erkannte (certae atque indubitabiles rationes) hinaus ausdehne und Unerkanntes oder ungenügend Erkanntes (probabiles conjecturae) bejahe oder verneine. So entsteht Irrthum und Sünde, oder ich treffe das Rechte doch nur aus Zufall. Es ist aber durch das lumen naturale klar, daß die Erkenntniß des Verstandes allemal der Entscheidung des Willens vorausgehen sollte. Die Idee als Idee ist niemals unwahr und der Willensact ist ein untheilbares Ganze. Die Unvollkommenheit, welche zum Irrthum führt, liegt also darin, daß ich die mir verliehene Freiheit nicht gut gebrauche, nicht jedoch in demjenigen, was von Gott gegeben ist. Soweit es auf Gott ankommt, ist es recht wohl möglich, daß ich niemals irre; denn wenn ich das vollkommen Erkannte von dem

Verwirrten und Unklaren scheide, und nur das Erstere bejahe, kann ich, so wie ich bin, einen habitus non errandi recht wohl erwerben.

Um nun die Wahrheit wirklich zu finden, muß ich zuerst zusehen, was in den Ideen, die ich von äußeren Dingen in mir trage, distinkt ist und was verwirrt. Distinkt stelle ich die Quantität vor, nämlich die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe; ich zähle in ihnen mannigfaltige Theile; diesen Theilen spreche ich bestimmte Größe, Gestalt, Lage, räumliche Bewegung und den verschiedenen Bewegungen bestimmte Dauer zu. Außerdem sind mir unzählige Einzelheiten über die Figuren, die Zahl, die Bewegung u. A. bekannt, deren Wahrheit mir, wenn ich sie zuerst entdecke, so wenig neu ist, als ob sie schon längst in mir waren, nur daß ich den Blick nicht früher auf sie gerichtet hatte.

So finde ich unzählige Ideen in mir von Dingen, die vielleicht außer mir nicht existiren, die aber dennoch nicht ein reines Nichts (merum nihil) sind, nicht von mir erdichtet werden, sondern ein wahres und unveränderliches Wesen haben. (Erdichtet also wären, scheint es, die Producte des reinen Denkens; die Ironie, welche demselben in dieser Wendung widerfährt, ist eine vollkommene.) Die Eigenschaften z. B. des Dreiecks sind unveränderliche Wesenheiten, die ich, ich mag wollen oder nicht, klar anerkenne, obgleich ich früher niemals an sie gedacht hatte, sie also nicht von mir erdichtet sind (!). Folgt nun daraus, daß ich die Idee einer Sache aus meinem Denken hervornehmen kann, daß alle klar und distinkt erfaßten Eigenschaften derselben Eigenschaften dieser Sache sind, so folgt auch aus der Idee eines höchsten Wesens, die ich in mir finde, zu deren Eigenschaften die Existenz gehört, daß die Existenz Gottes ebenso gewiß ist, wie die mathematischen Wahrheiten. Denn von dem Wesen Gottes kann die Existenz nicht getrennt werden, was bei anderen Dingen allerdings der Fall ist. Ein Berg läßt sich ohne Thal auch nicht denken; so läßt sich Gott, d. i. das vollkommenste Wesen ohne Existenz nicht denken, d. i. so, daß eine Vollkommenheit ihm fehlte. Zwar übt das Denken

auf die Dinge keinen Zwang aus und es folgt daher aus dem Denken eines Berges noch nicht, daß irgend in der Welt ein Berg existirt, sondern nur, daß Berg und Thal in Gedanken untrennbar vereint sind. Gott dagegen kann ja ohne die Existenz gar nicht gedacht werden, da sie zu den Eigenschaften gehört, die seinen Begriff komponiren. So folgt für Gott die Existenz schon daraus, daß Gott gedacht wird. Die Folgerichtigkeit der gedachten Sache selbst ist es, die ihm auch das Seyn zuspricht. Denn ich habe den Satz: Gott besitze alle Vollkommenheiten nicht etwa zuerst willkürlich aufgestellt und nun deßwegen Gott rückwärts die Existenz als eine dieser Vollkommenheiten zugesprochen. Sondern umgekehrt: wann immer ich über das höchste Wesen nachdenke, folgt aus dessen Idee, daß alle Vollkommenheiten ihm zukommen, wie aus der Idee des Dreiecks die Sätze über dessen Seiten und Winkel. Das ist die Natur der eingeborenen Ideen, deren erste und vornehmste die Idee Gottes ist (vergl. S. 239 f.).

So ist Gott die gewisseste aller Ideen, von welcher die Gewißheit aller übrigen abhängt. Denn die Gewißheit der letzteren kann mir zweifelhaft werden, sobald ich auf ihre Gründe nicht achte; nachdem ich dagegen erkannt habe, daß Gott ist, von dem alles Uebrige abhängt, und daß er nicht zu täuschen vermag: so kann kein Grund angeführt werden, der mich zum Zweifel am klar Erkannten veranlaßt. Er hat nicht abgeleitete, sondern primäre Gewißheit. Und mag ich selbst träumen: was meinem Verstande ganz klar ist, das ist überall wahr.

§. 8. Die res cogitans und die res extensa. Die Erkenntniß.

Es wird wohl Niemand in den Darlegungen des letzten Paragraphen trotz des fremdartigen Gewandes die tiefeinschneidende Schärfe des Cartesianischen Geistes verkennen. Nur muß man Stoff und Form zu unterscheiden im Stande seyn! Wie der Mythos vielfach von wahrhaft grandioser Tiefe ist, so doch wahrlich auch die Scholastik. Die wesenhaften geistigen Triebe

verkörpern sich **dort** in einem phantastisch erfaßten Stoffe, **hier** in einem mehr oder weniger verholzten logischen Schematismus; aber dieselben verkörpern sich wirklich in beiden: das muß man sehen und anerkennen. — Nun hat aber die Gluth des Cartesianischen Geistes den durch Tradition überkommenen Stoff, an welchen der Mensch unentrinnbar gebunden ist, in schwerer Denkarbeit sogar gründlich zersprengt, und dem Denken, über die Scholastik hinaus, ganz neue Bahnen gebrochen. Der Leser wird es gefühlt haben, wie sein Blick überall in die innerste Tiefe der Sache vordringt. Ich wenigstens muß zwar seine Analyse des geistigen Inhaltes für noch ungenügend erklären; sobald man sich aber auf den Boden stellt, welchen Cartesius einnimmt, ist die Auseinandersetzung über Wahrheit und Irrthum vortrefflich, ja auch die Demonstration für das Daseyn Gottes gründlich und tief. So lange es Denker geben wird, wird man die Berechtigung dazu, einem Theile aus dem Gesammtumfange des Geistes objektive Realität zuzusprechen, nur daher nehmen, daß dieser Theil nach Motiven geformt ist, welche in die Natur des isolirt gedachten Geistes nicht aufgehen. Die Verwirrung freilich, welche Cartesius mit dem Begriff der Existenz begegnet ist (S. 238, 240), macht sich in dieser Demonstration neu fühlbar; hier hat erst Kant das Richtige gesehen. — Und ist es nicht eine geniale, sogar ziemlich zart entwickelte Anschauung, daß der unbefriedigte Drang des Menschen zum Unendlichen hin nur aus dem Unendlichen selbst könne verstanden werden?! Dadurch wird der Mensch, der sich so gern für die causa sui erklären möchte, zum modus des Absoluten herabgesetzt.

Freilich bleibt das Verhältniß des modus zur Substanz bei Cartesius ganz unbestimmt und die späteren Entwickelungen gehen ihren eigenen Weg. Ueberhaupt hat man durchgehends den Eindruck eines sauberen Mosaikwerkes, dem der rechte innere Zusammenschluß der Theile zu einem lebendigen Ganzen noch abgeht. Denn die psychologische Analyse, auf welcher, in vorbildlicher Weise, der Gründer der neueren Philosophie die Metaphysik basirt, ist ja freilich sehr unvollkommen. Er hat das alte

Denken zersprengt, aber nicht überwunden: so ist er für den Neubau, den er aufführen will, an die zerstückelten fertigen Elemente des alten Gebäudes gebunden. Man blickt überall durch die aufgelöste Schlacke in die gährende Tiefe des Kraters, von einer bloßen Reproduction ihm fremder Gedanken bleibt Cartesius ganz fern; dennoch vermag er von der schiefen Stellung aus, die er einnimmt, zu den wirklichen Elementen nicht vorzubringen. — Der Leser, welcher zu wissen wünscht, wie ich mir die geforderte Analyse des Geistes nun denke, ist gebeten, meinen zweiten metaphysischen Artikel im 4. Hefte des X. Bandes der Zeitschrift für Völkerpsychologie nachzusehen. —

Wir kommen nun zu den Bestimmungen über die positive Erkenntniß. Giebt es körperliche Dinge? Soweit sie Gegenstände der reinen Mathematik sind, werden sie klar und deutlich erkannt; soweit also sind sie. Außerdem scheint dies auch aus der Fähigkeit vorzustellen zu folgen (ex imaginandi facultate). Die Einbildungskraft (imaginatio) ist offenbar nichts anderes, als ein Anschmiegen (applicatio) der erkennenden Fähigkeit an einen Körper, der ihr innerlich gegenwärtig ist (!).

Bestimmen wir den Unterschied zwischen der Imagination und dem reinen Intellekte genauer. Wenn ich ein Dreieck vorstelle, so denke ich nicht nur seinen Begriff, sondern ich schaue auch seine drei Linien mit der Schärfe des Geistes wie gegenwärtig an. Bei einem Tausendeck oder Zehntausendeck wäre das unmöglich. Zur Vorstellung wird demnach eine eigenartige Anschauung des Geistes erfordert, welche beim Denken nicht vorkommt, daher auch nicht zum Wesen der Seele gehört. Gäbe es nun einen Körper, welchem der Geist so verbunden wäre (!), daß er sich ihm, um ihn anzuschauen, anschmiegt (!), so könnte hieraus die Vorstellung körperlicher Dinge entstehen. Die Seele wendet sich, wenn sie denkt, auf sich selbst zurück; wenn sie aber vorstellt, so wendet sie sich auf einen Körper, und schaut an ihm eine Idee an, die entweder einer erkannten Idee oder einer sinnlich wahrgenommenen conform ist. — Dahin also führt die Be-

stimmung der Anschauung aus dem Denken, statt des Denkens aus der Anschauung! Mit einem transscendenten Sprunge wird der Körper vorausgesetzt. An ihm bricht sich gewissermaßen das Denken, und so entsteht die Sinnlichkeit und die Vorstellung. Gewiß ist diese Ableitung noch heute vielen „plausibel". Die Plausibilität ist aber der Gegensatz der genetischen Entwickelung; sie bleibt bei fertigen Voraussetzungen stehen.

Diese Erklärung der Vorstellung erscheint als die wahrscheinlichste; so erscheint die Existenz des Körpers als wahrscheinlich. Ich stelle jedoch auch Farben, Töne, Geschmack, Schmerz u. s. w. vor, aber nicht so distinct. Besser werden diese Qualitäten mit den Sinnen aufgefaßt, von wo sie erst mit Hilfe des Gedächtnisses zur Vorstellung zu gelangen scheinen. So muß ich denjenigen modus cogitandi, welchen man Sinnlichkeit nennt, untersuchen.

Die Sinnlichkeit bietet die Wahrnehmung des eigenen Leibes und anderer Körper, die ihn zu Schmerz und Freude reizen. Außerdem empfinde ich Hunger und Durst und andere Strebungen; ich habe körperliche Neigung zu Fröhlichkeit, Zorn und anderen Affecten. — An den Körpern empfinde ich Härte, Wärme und andere Berührungsqualitäten; außerdem Licht, Farben, Geruch, Geschmack, Töne. Gemäß der Verschiedenheit solcher Empfindungen unterscheide ich Erde, Meer u. s. w. von einander. Da mir nun die sinnliche Wahrnehmung ohne eigenen Consens zukommt, und da sie in ihrer Art auch mehr distinct ist (!!), als irgend welche Ideen, die ich mit Absicht im Denken hervorbringe, so scheint sie von mir nicht ausgehen zu können. Es bleibt nur übrig, daß die Wahrnehmung von anderen Dingen herkommt, denen sie jedesmal ähnlich ist. — Auch dies wird Vielen plausibel erscheinen, trotzdem nun plötzlich die Sinnlichkeit „in ihrer Art" distincter ist, als die Ideen.

Alles nun, was ich über die Objekte der Sinne urtheile, glaubte ich anfangs von der Natur gelernt zu haben; ebenso die Bedeutung des Hungers, Durstes &c., da etwa zwischen dem Kneipen des Magens und dem Verlangen nach Speise keine

Verwandtschaft erkennbar ist. Als ich aber später die Trüglichkeit des Sinnenscheines erkannte (Schmerz in abgeschnittenen Beinen, Traumbilder); als ich ferner einsah, daß die Natur auch zu Unvernünftigem treibe, glaubte ich schließen zu müssen, die sinnlichen Perceptionen würden vielleicht nicht von äußeren Dingen, sondern von einer Fähigkeit in mir selbst hervorgebracht. Jetzt werde ich auf Grundlage der bisherigen Ergebnisse, weder Alles, was die Sinne zu bieten scheinen ohne Weiteres bejahen, noch es verneinen.

Da Gott Alles, was ich klar und distinct erkenne, sowie ich es erkenne, auch machen kann (!), so genügt es, daß ich ein Ding ohne das andere klar und deutlich einzusehen vermag, um mich zu überzeugen, daß diese Dinge wirklich getrennt sind. Ich bin aber als res cogitans von der distinkten Idee, die ich vom Körper als einer res extensa habe, getrennt; folglich ist mein Körper von mir getrennt, wie eng er mir immer verbunden seyn mag. — Diese petitio principii scheint freilich etwas stark. Man beachte jedoch, daß sie nur das gewöhnliche (unbewußte) Raisonnement klar ausdrückt und zu begründen versucht, wonach Körper und Seele als zwei verschiedene Wesen auseinanderfallen.

Nun finde ich aber außer der cogitatio die Fähigkeit vorzustellen und die Sinnlichkeit in mir. Ich kann mich ohne sie klar und distinct erkennen, aber nicht umgekehrt jene Fähigkeiten ohne mich. Sie sind von mir wie modi von der Sache verschieden (woraus hervorzugehen scheint, daß die Sache auch ohne modi ganz wohl existiren könnte). Ebenso sind andrerseits die Fähigkeit Ort und Gestalt zu ändern modi der körperlichen Substanz.

Die Sinnlichkeit zerfällt aber in eine passive Fähigkeit der Reception und eine entsprechende active, ohne welche die erstere gar nicht in Wirksamkeit treten könnte. Da die passive Fähigkeit keinerlei Denken voraussetzt und ohne meine Mitwirkung wirkt, ja gegen meinen Willen, so kann sie nicht in mir seyn, sondern sie muß in einer von mir verschiedenen Substanz seyn.

Weil nun Gott nicht trügt, so ist diese Substanz meiner Idee ähnlich. Also existiren die Körper. Was ich jedoch sinnlich an ihnen ergreife, ist dunkel und verwirrt (! Vergl. S. 252); so kann nur das an ihnen wahr seyn, was ich klar und deutlich erkenne, nämlich dasjenige, was das Objekt der reinen Mathematik bildet. Das Besondere aber, die scheinbare Größe der Sonne, die sinnlichen Qualitäten und überhaupt Alles, was die Natur mich lehrt, muß ebenfalls etwas Wahres enthalten. Unter Natur verstehe ich aber entweder Gott selbst oder die von ihm geschaffene Coordination und Complexion der geschaffenen Dinge.

Meine eigene Natur nun besteht aus Seele und Leib, die in inniger Wechselbeziehung aufs engste zu einer Einheit verknüpft sind. Wäre dies nicht der Fall, so würde ich eine Verletzung meines Körpers nur mit dem reinen Intellecte auffassen, wie der Schiffer eine Verletzung seines Fahrzeugs. Schmerz, Hunger, Durst sind also verworrene Denkacte, welche aus dieser Verbindung entspringen; andrerseits zeigen die sinnlichen Qualitäten Varietäten der wahrgenommenen Dinge an. Die angenehmen oder unangenehmen Gefühle, welche sie erregen, weisen auf Vortheile oder Nachtheile, die mir, als einem zusammengesetzten Wesen, von den betreffenden Dingen drohen. Immer aber habe ich mich vor einer gedankenlosen consuetudo und den falschen Behauptungen derselben zu hüten. Die Natur nämlich lehrt nur, das Angenehme zu suchen, das Unangenehme zu fliehen; nicht aber darf ich auf die Belehrung der Natur hin den Dingen ohne vorausgegangene Prüfung des Intellects Prädikate beilegen. Denn das Wissen der Wahrheit ist Sache der Seele an sich. Insofern ich aber ein Wesen bin, das aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, bietet die Sinnlichkeit mir eine unmittelbare Belehrung über dasjenige, was mir als einem solchen nützlich oder schädlich ist. Würde ich nun, hierüber hinausgehend, die Größe eines Sternes oder den Inhalt einer Qualität ohne die Begründung des Verstandes (sine ratione) für wahr halten, so verfiele ich der Sinnes-

täuschung, welche Täuschung die Gewohnheit verfestigt. — Die Natur also ertheilt nur praktische Belehrung.

Jedoch auch diese schließt den Irrthum nicht aus; es giebt süße Gifte, verkehrte Begierden in der Krankheit, Schmerz in abgeschnittenen Gliedern ꝛc. — Der Geschmack der Gifte ist indessen ja wirklich süß, die Kehle des Dürstenden wirklich trocken; hierin also liegt kein Irrthum. Wenn nun der Trunk oder der Genuß des Giftes weiterhin zerstörende Folgen hat, so erklärt ein solcher Fehler der Natur sich daraus, daß die Seele, welche — im Gegensatze zum Körper — ein einheitliches Wesen ist, von den zahlreichen Theilen des Körpers nicht allen direct und unmittelbar afficirt wird, sondern nur von einem kleinen Theil des Gehirns. So oft also ein einzelner Theil des Gehirns auf die je gleiche Weise disponirt ist, so oft bietet er der Seele den nämlichen Eindruck, wenn auch die übrigen Theile des Körpers sich je ganz verschieden verhalten sollten. Daher kann auch der Nerv eines abgeschnittenen Beines noch dieselben Schmerzen erregen wie früher. Es zeigen aber alle Sinne bei weitem häufiger einen dem Körper heilsamen Zustand an; und ferner gebrauche ich immer mehrere Sinne zugleich zur Prüfung der nämlichen Sache; und ich werde endlich bei dieser Prüfung von Gedächtniß und Intellect unterstützt. Ich kann mich also bei der nöthigen Vorsicht recht wohl vor Irrthum bewahren. — Was schließlich die Träume betrifft, so werden dieselben niemals von dem Gedächtniß mit allen übrigen Thätigkeiten des Lebens in der Weise verknüpft, wie dasjenige, was mir im Wachen begegnet. So darf ich also die übermäßigen Zweifel, mit welchen ich die Untersuchung begonnen hatte, als lächerlich verwerfen. Wenn auch der Drang des Lebens eine genaue und allseitige Prüfung nicht immer zuläßt, so bin ich doch dann der Wahrheit der Dinge gewiß, wann ich alle Sinne, Gedächtniß und Intellect zu ihrer Prüfung herbeiziehe, da Gott nicht täuschen kann.

§. 9. Ergebniß. Die Nachfolger des Cartesius.

Das also ist die Erkenntnißtheorie, welche Cartesius auf seine metaphysische Speculation aufbaut. Beide bedingen und fordern einander, namentlich auch in ihren Fehlern. Immerhin hat er das philosophische Problem der Gegenwart fest entworfen, das bis zum heutigen Tage eine volle Auflösung noch nicht gefunden hat. Die für das Erkenntnißproblem wichtigen Punkte sind wohl alle scharfsinnig erfaßt und berücksichtigt, die wirklichen Antinomien hervorgekehrt, Consequenz und Zusammenhang in seinen Ansichten durchgängig gewahrt, und auch Lehren, die uns fremdartig scheinen, z. B. die Unterscheidung einer activen und einer passiven Fähigkeit der Sinnlichkeit, haben ihre tiefe Begründung. Da das Seyn und Leben des Mannes in dem Ringen mit der fehlerhaften consuetudo ganz aufging, so wurden die späten Producte seiner Arbeit auch Richtung gebend für die Jahrhunderte. —

Die Geschichte hat die Kritik an diesen Principien vollzogen und diejenigen Stellen entblößt, welche einen Widerspruch einschlossen und der weiteren Entwickelung bedurften. Wie radikal nämlich scheinbar der Zweifel des Cartesius gewesen war, so beweist der Rückfall in die scholastischen Voraussetzungen doch unwiderleglich, daß nur erst die Oberfläche seines Geistes kritisch zersetzt worden war. Der Stoß, welcher von den Widersprüchen des Einzelnen der sinnlichen Erfahrung aus (an deren Auseinanderknotung er denken gelernt hatte und an welchen sein Zweifel erwacht war) gegen den dogmatischen Kern seines Geistes geführt war, hatte diesen zwar vielfach zerspalten, aber nicht auflösen können. Noch waren eben die tiefer liegenden Principien des neuen Denkens selber nicht einzeln entwickelt und auseinandergelegt und hier der Widerspruch des alten und des neuen Geistes fühlbar geworden (§. 2). Denn Cartesius hatte als Jüngling die Scholastik einfach bei Seite geschoben, aber nicht sein Leben lang mit ihr gerungen, wie er mit der

mechanischen Erklärung der sinnlichen Dinge gethan hatte. So war er in den Principienfragen so zu sagen naiv geblieben, und als bei seinen grundlegenden Untersuchungen das Bedürfniß einer tiefer greifenden Analyse an ihn herantrat; als ihm da die alten Elemente in neuer Beleuchtung entgegentraten, in welcher sie den Forderungen, die er stellen mußte, Befriedigung zu bieten schienen: da wurde sein Auge von ihnen geblendet. Er sah in der flüchtigen Auflösurg und der von ihm gestifteten neuen Combination der alten Elemente die Wahrheit. Nun aber fehlte natürlich die gebieterische Aufforderung, bei der sicheren Grundlage des im cogito gegebenen Bewußtseynsinhaltes zu verharren und diesen in genauer Analyse nach Inhalt und Zusammenhang zu erforschen. Hätte er diese Aufforderung gehabt, so würde die der Sinnlichkeit zugestandene „Distinktheit ihrer Art" (S. 252) in den Vordergrund getreten seyn, und er würde den Widerspruch vermieden haben, sie bald als distinkt, bald als nicht distinkt zu bezeichnen. — Jetzt aber bedeutet das seiner selbst gewisse cogito nicht die volle Breite des seiner selbst gewissen Erlebens, sondern es bedeutet das menschliche Bewußtseyn nur erst ganz in abstracto; ja, nicht einmal nach seinen allgemeinen Thätigkeiten und Begriffen, sondern es bedeutet das abstracte Selbstbewußtseyn des Menschen.

So kam es, daß Cartesius mit diesem Bollwerk der Erkenntniß nichts anzufangen wußte. Die tiefer liegenden Schichten seines Geistes blieben unzersetzt, und er verflüchtigte es in den formalen Grundsatz: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Die claritas des Denkens ist Substantialität und Wahrheit: sie kann nur aus Gott seyn; die obscuritas der Empfindung ist Beschränkung und Irrthum: sie stammt aus dem Nichts her. Das Nichts spielt die Rolle des christlichen Teufels (S. 246).

Nun aber ist die wahre claritas et distinctio nur in der Mathematik zu finden. Eine mathematische Erkenntniß der Dinge stand Cartesius schon lange in seinen auf das Einzelne gerichteten physikalischen Bemühungen als das zu erstrebende Ideal vor

Augen. Zu einer gesonderten Untersuchung aber über das Wesen und den Werth der Mathematik fühlte er sich nicht getrieben; hier empfand er ja keine wirklichen Zweifel. So wird er unbewußt (und d. h. unkritisch und also dogmatisch) in seiner Arbeit von Mächten geleitet, die er nicht beherrscht, sondern die ihn beherrschen. — Die mathematisch-physikalische Demonstration aber hat es mit Größen zu thun, die nichts Qualitatives an sich haben; daher bleiben die sinnlichen Qualitäten zur Seite liegen.

Damit ist auch das formale Element in Cartesius hervorgetreten, welches für die Folgezeit entscheidend geblieben ist. Die Mathematik (und in ihrem Gefolge die exacte Physik) wurden das Muster, an welchem der Werth und die Sicherheit der philosophischen Erkenntniß fortan gemessen wurde. Die mathematische Wissenschaft aber schien allein aus dem Denken zu stammen. Daher erstrebte man eine Erkenntniß, die, von festen Grundsätzen aus, welche als ursprünglich gegeben betrachtet wurden, in apriorischer Construction die äußere wie die innere Welt hervorbringen sollte. Dies ist das Wesen des Dogmatismus. —

Die Nachfolger des Cartesius nun setzen da ein, wo er aufgehört hatte. Für sie sind durch ihn ganz neue Bedingungen geschaffen, um das Werk der Zerstörung weiter zu führen. Von keinem ist das Erkenntnißproblem so allseitig und mit solcher Schärfe erfaßt worden, wie von Cartesius; wohl aber haben sie die Widersprüche und Lücken des Systems nach den verschiedenen Richtungen hin zum Bewußtseyn gebracht und auszugleichen versucht. Da dieses jedoch nur unvollkommen gelang, so verfiel der Cartesianische Bau mehr und mehr einer inneren Zersetzung, bis endlich die Widersprüche unausgeglichen friedlich neben einander ruhten. So findet Kant eine durch die Thätigkeit seiner Vorgänger und die weiteren Fortschritte der Naturwissenschaften ganz veränderte Lage der Dinge, welche natürlich auch die Fragestellung für die philosophische Aufgabe wesentlich umändern mußte. Er bildet einen neuen Anfang, aber er verhält sich zu der Wolfischen Philosophie doch ähnlich, wie sich Cartesius

zu der Scholastik verhalten hatte. Ihn und seine Nachfolger hoffe ich in einem besondern Artikel zu behandeln und will daher jetzt noch zum Schluß jene Zwischenthätigkeit mit wenigen leichten Strichen skizziren. —

Cartesius hatte die Frage nach den eingeborenen Ideen und besonders nach dem Wesen und Daseyn Gottes, damit aber auch die Frage nach dem Bande zwischen der Vorstellung und ihrem Objekte seinen Zeitgenossen als Problem scharf ins Bewußtseyn gerufen. Damit war der Kampf um das gegenseitige Verhältniß des Seyns und der Erkenntniß eingeleitet. Er selbst hatte die theologischen Motive seiner Philosophie, durch welche er jene Frage auflöste, weil sie an und für sich für sein Interesse zurücktraten, nicht weiter entwickelt, ja widerspruchsvoll hinterlassen. So setzt der Dogmatismus seiner unmittelbaren und eigentlichen Nachfolger hier ein, um das lockere Verhältniß von modus und substantia, Denken und Ausdehnung, Ding und Begriff genauer zu bestimmen (S. 250 f.). Diese übergehn wir; aber auch Spinoza gehört im Wesentlichen zu ihnen. Spinoza hatte in tiefem Gefühle die Immanenz des Unendlichen im Endlichen und die Alleinheit der Welt ergriffen; in dieser Beziehung erfüllt er die Forderung der Neuzeit vollkommen und steht über Cartesius. Indem er aber seine geniale Ahnung im Stoffe des Cartesianischen Denkens verkörpern will, verlegt er den Schwerpunkt seines Interesses grade in die theologische und allgemeine Seite, also das Substantielle des Systems, während umgekehrt das Einzelne und Individuelle als solches ihn wenig fesselt. So kann er sein Gefühl nicht recht dem Einzelnen einbilden und es in Verstandeserkenntniß umsetzen, welche ja allemal vom Einzelnen ausgeht. Mit einem Machtwort also vollzieht er die schlechthinige Einheit der denkenden und der ausgedehnten Substanz, und damit ist sein Denken dem abstracten Formalismus wieder verfallen. — Da er nun ferner die mathematische Methode in aller Strenge befolgen und die Metaphysik geometrico more aufbauen will, so legt seine Verstandesphantasie der weiteren Entwickelung als Axiome so sehr

verdichtete Abstracta zu Grunde, daß gegen sie die letzten Elemente des Cartesius wirklich einfach zu nennen sind. Eine geometrische Deduction ist bei so mangelhafter Analyse natürlich unmöglich.

Spinoza steht mit Cartesius auf demselben Boden; aber beide Männer verhalten sich zu einander, wie sich ergänzende Gegensätze. Die Verehrung und das emsige Studium, das er im letzten Jahrhundert bei uns gefunden hat, weist noch nachdrücklicher als Cartesius auf den Gegensatz und das Mißverhältniß zwischen dem (ererbten) Gedankenstoffe, an welchen ein Forscher gebunden ist, und den inneren Motiven, die man ihm einbilden will (§. 8 Anfg.). — Als man nämlich in unserer großen Literaturperiode im lebendigen Leben und Fühlen zur Abschüttelung des transmundanen Gottes heranreifte, da glaubte man in Spinoza ein erhabenes Vorbild zu erkennen, das längst schon besessen habe, was man erst dunkel erstrebte. Der congenialen Tiefe der eigenen Sehnsucht verband sich das imponirende Gefühl der mathematischen Demonstration. Man schob die Schwierigkeit des Verständnisses vielmehr auf die Tiefe der Begriffe, an welche man nicht heranzureichen meinte, als auf die Schalheit der Abstractionen, in welche Spinoza den Pantheismus verkörpert hatte. In zersetzender Kritik den Kern von der Schale zu lösen, und diesen in einem besseren Boden zu einem höheren Leben zu führen, dazu fehlten auch den Besten die Kräfte. —

Locke hinwiederum wird durch Cartesius veranlaßt, in scharf hervorspringendem Gegensatze den metaphysisch-dogmatischen Standpunkt ganz zu verneinen. Er kehrt, in theilweiser Uebereinstimmung mit unseren Bemerkungen in §. 4, die empirisch-psychologische Seite der Frage hervor. Indem er Ernst zu machen beginnt mit der Meinung, daß die Dinge in der That „non differunt ab eo me quem novi“, welcher Meinung schon Cartesius sich nur gewaltsam hatte entledigen können (S. 233 f.), daß nämlich ich die Dinge bin, daß meine Vorstellungen meine Welt sind, über die ich nicht hinaus kann: so beginnt er die

neue (subjektive) Wendung, welche die Philosophie in Hume, Leibniz, Kant, im Gegensatze zu den Dogmatikern und empirischen Realisten, fortan genommen hat. Eben deßwegen aber mußte er das Problem zunächst wesentlich wieder verflachen. Indem nämlich sein psychologischer Kriticismus den Satz „nullam me habere ideam in intellectu, quam non prius habui in sensu“, welchen Cartesius in der 6. meditatio als einen Irrthum der naiven consuetudo ausdrücklich verworfen hatte, zu Grunde legt, bleibt er auf dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes befangen, „welchem die äußeren Dinge bei weitem klarer und sicherer erscheinen, als der Begriff des Geistes oder der Seele“ (§. 5 Anfg.). Immerhin werden hier die psychologischen Begriffe, wie das Verhältniß von Sinnlichkeit, Gedächtniß, Vorstellung, welche Cartesius unbestimmt gelassen hatte (S. 252), einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen begonnen und den eingeborenen Ideen und dem reinen Denken ernstlich der Krieg erklärt. — Cohen hat diesen Standpunkt, der das Apriori ganz läugnen möchte, vortrefflich characterisirt. „Die Eindrücke, auf welchen die Ideen (die Begriffe) beruhen, hat die Seele von äußeren Dingen empfangen. Sofern daher der Begriff dieser seiner Quelle, dem Eindruck, ähnlich bleibt, schließt er keinen Widerspruch ein, und kann einer äußeren Realität entsprechen. So sind die Begriffe einerseits zwar nur — Begriffe; andrerseits aber sind sie doch Copien realer Eindrücke. Je treuer die Copien bleiben, desto fester steht ihre Realität. Ist denn aber ein der Art treues Abbild auch nur möglich? Ist denn der Eindruck selbst im Bewußtseyn rein und bloß zu stellen? Diese Frage wird nicht erhoben. Daß diese wirklichen Eindrücke sich nirgend isolirt darlegen, sondern von Anfang an für unser Bewußtseyn mit Begriffen verknüpft sind, dieser Gedanke wird nicht gewürdigt. Die Begriffe werden aus den Eindrücken abgeleitet, nachdem sie in dieselben fertig hineingedacht waren. Der Sensualist scheint zu analysiren, Vorstellungsgruppen aufzulösen und die gelösten Elemente neu zu verbinden; in Wahrheit aber verknüpft er nur

fertige und feste Vorstellungen."*) Auch er geht von den „Dingen" aus, statt, wie Cartesius, von dem Subjekte. —

In ihrem Fortgange verflachte sich die von Locke eingeleitete Bewegung einerseits in die rohe Anschauung der französischen Aufklärer und Materialisten hinein, andrerseits aber schritt sie in Hume zur Verzweiflung an jeder Wahrheit der Dinge vor. Damit ist die Welt thatsächlich in (menschliches) Vorstellen aufgelöst und so ein wenigstens negatives Ergebniß erreicht. (Vergl. meinen metaph. Artikel in der Zeitschrift f. Völkerpsychologie IX S. 345 ff., §. 3 und besonders §. 4.) Alle Vorstellungen sind erworben, keine ist angeboren; — dieser Satz hat sich seine Berechtigung erstritten. Wie aber ist die Erwerbung möglich? Das bleibt die Frage. Der Sensualismus löst sie nicht; er ist vielmehr die Plausibilität an sich, der Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes, mit dessen Grundsätzen er operirt. Er hatte in der geschichtlichen Entwickelung des Denkens die Aufgabe, diese Grundsätze, von denen man als den nächstgelegenen zuerst doch ausgehen mußte, scharf an das Licht zu kehren, ihre Mängel zu zeigen, und so indirect ihre Zersetzung vorzubereiten.

Leibniz' Geist ist durch die Vielgewandtheit weltmännischer Erfahrung, durch die auf bestimmte einzelne Ziele hinstrebende Einzelforschung in Juristerei, Mathematik und Physik, durch die gründliche Kenntniß Locke's mit Motiven geschwängert, die ihn zum Kampfplatz der beiden entgegengesetzten Strömungen machen. Im Wesentlichen steht er in der Substanz der Idealistik. Seine vermittelnde Stellung in Betreff des Erkenntnißproblems ist jedoch zu einem principiellen Austrage der kämpfenden Gegensätze noch nicht gekommen. Sie gipfelt in der These: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, nisi intellectus ipse. Die Grundformen des Denkens hat der Geist nicht von den Dingen empfangen, sondern es ist „Uebereinstimmung gestiftet zwischen den Gesetzen, nach welchen der Geist denkt und der äußeren Realität der Dinge"..... Darin besteht ihm das

*) Kant's Theorie der Erfahrung S. 5.

Kriterium des a priori, daß la cause dans les choses répond à la raison dans les verités“ (Cohen). So läßt er nicht nur (freilich nach weitgehender Umformung) die „Dinge“ bestehen; sondern der Parallelismus der Dinge und Gedanken, das „Entsprechen“, welches er fordert, ist roh und bleibt unbewiesen. Auch ist das Verhältniß des intellectus zum sensus, worauf in der ganzen Frage alles ankommt, ganz unklar. Uebrigens sind seine Nouveaux Essais bekanntlich so spät erschienen, daß sie erst auf Kant einige Wirksamkeit haben üben können. — Bei seinen Nachfolgern endlich liegt der empirische und aprioriche Factor, wie gesagt, ziemlich lose neben einander. Dies ist mit Schärfe und Klarheit von Paulsen gezeigt worden,*) auf dessen Arbeit ich auch für die Entwickelung des Kantischen Denkens verweisen möchte.

Damit bin ich zu Ende. Ich habe Cartesius so ausführlich dargestellt, einmal aus dem im 2. Paragraphen angegebenen Grunde, und zweitens, weil hier meine Auffassung zu begründen und zu beweisen war. Für den späteren Artikel, in welchem ich Kant und seine Nachfolger darzustellen gedenke, liegt die Sache anders. Die Philosophie der jüngsten Vergangenheit und besonders diejenige Kant's steht heute in so regem Gedächtniß, daß ich dort, ohne die Gefahr des Mißverständnisses, mich sehr viel kürzer zu fassen im Stande bin.

Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen.

Von

Dr. Eugen Dreher.

IV.

Ueber das Eingreifen von **unbewußten** Urtheilen bei Bewegungserscheinungen.

Zur Zeit des Roccocogeschmackes waren Pendulen im Gebrauch, welche den Beobachter durch eine Menge von Sinnes-

*) Entwickelungsgeschichte der Kant'schen Erkenntnißtheorie S. 13 ff. — Leipzig, Fues.

täuschungen belustigten, die dadurch zu Stande kamen, daß zwei gleiche Pendel bei gleichem Ausschlagswinkel in zwei nah hinter einandergelegenen Parallelebenen derartig schwangen, daß wenn das eine Pendel seine Schwingung von rechts nach links ausführte, das andere sich im entgegengesetzten Sinne bewegte. Die mannigfaltigen Bewegungserscheinungen, die die Linsen der Pendel bei dieser Gangart dem Beschauer bieten, geben Beleg dafür, daß auch bei der Wahrnehmung von Bewegungserscheinungen unbewußte Urtheile oder unbewußte Vorstellungen eingreifen können, die den Nervenreiz auslegend, ihn für die Wahrnehmung erst dem Bewußtseyn zurechtgestalten.

Die angeführte Gangart der Pendel giebt zu nachfolgenden auffallenden Erscheinungen Veranlassung:

Erstens kann man sehen, daß beide Pendel in einer Ebene schwingen, sich in der Mitte ihrer Schwingung berühren und nach erfolgtem Anstoße von einander abprallen. Diese Erscheinung ist die häufigste, die die Gangart der Pendel darbietet. Sie findet darin ihre Erklärung, daß das Auge den Abstand beider Schwingungsebenen nicht wahrnimmt, und sie so zusammenfallen läßt. Die uns unbewußt nahe liegende Vorstellung, daß zwei Körper, die in ihrem Laufe zusammenstoßen, sich nicht gegenseitig durchbringen, sondern vielfach von einander abprallen, ruft nun bei der Gleichheit der Pendel den Schein wach, daß sie nicht in zwei Ebenen nebeneinander herlaufen, sondern daß sie in einer Ebene schwingend, nach erfolgtem Anpralle von einander zurückfliegen.

Zweitens kann man sehen, daß die Linsen beider Pendel eine im Sinne der Schwingungsebenen langgestreckte Ellipse beschreiben, in welchem Falle die Bewegung **beider** Linsen entweder von links nach rechts, oder **beider** von rechts nach links geht.

Diese Erscheinung ist nicht so anhaltend als die zuerst erwähnte. Bei ihr tritt ein häufiger Wechsel in dem Sinne der Bewegung ein, wodurch sich denn ein zeitweiliger Stillstand der Pendel bemerkbar macht.

Dies Phänomen erklärt sich so, daß wir unbewußt beide Schwingungsebenen verwechseln und unbewußt annehmen, daß ein Pendel, wenn es an dem Endpunkt seiner Schwingung angekommen ist, in die andere Schwingungsebene übergehe, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als ob die Linse eine Ellipse beschriebe. Bei einem einzigen schwingenden Pendel kann man schon die angegebene Beobachtung machen; durch das beschriebene Zusammenwirken beider Pendel wird die Deutlichkeit der Erscheinung im hohen Grade verstärkt.

Der angedeutete Stillstand der Pendel tritt dadurch ein, daß sich die Richtung ihrer Bewegung ändert, wodurch dann in unserer Vorstellung jede Pendellinse vor ihrer Umkehr doppelt so lange Zeit in dieser Lage verweilt, als sie bei Beibehaltung ihrer Bewegungsrichtung es thun würde. Je weiter man Abstand von den Pendeln nimmt, um so klarer und um so andauernder ist das Phänomen, weil ja hierdurch eine Verwechselung der Schwingungsebenen erleichtert wird. Die Richtung der Bewegung hängt von der fixirten Linse ab.

Drittens kann man auch die sachgemäße Erscheinung von der Bewegung der Pendel wahrnehmen, das ist also diejenige, daß man beide Pendel in zwei Parallelebenen im entgegengesetzten Sinne schwingen sieht. Diese Erscheinung ist jedoch die seltenste, und auch die vorübergehendste. Sie macht sehr bald der zuerst angeführten, d. h. derjenigen des Zusammenstoßens und des Voneinanderfliegens, Platz.

Viertens. Stellt man sich seitwärts zu der Uhr, so daß man deutlich erkennen kann, daß die beiden Pendel in zwei Ebenen schwingen, so hat es den Anschein, als ob von Zeit zu Zeit, jedoch in unregelmäßigen Intervallen, die Pendel ihre Schwingungsebene dadurch vertauschten, daß ein Pendel in die Ebene des anderen hineinspringt. Diese Erscheinung erklärt sich daraus, daß wir die Linien, die den Abstand beider Pendellinsen in ihren entgegengesetzten Amplituden bilden, zwiefach auslegen, d. h. zwiefach in den Raum hineinconstruiren können, und zwar erstens der Wirklichkeit gemäß, in welchem Falle wir

dann die uns zunächst gelegene Linse auch als die nächstgelegene sehen, zweitens aber auch unrichtig, wodurch dann die zunächstgelegene Linse als die entferntere erscheint. Es ist klar, daß wenn ein Wechsel in der Auffassung der angegebenen Linien eintritt, es den Anschein gewinnen muß, als ob die Pendel ihre Schwingungsebenen vertauschten.

Ich erinnere hier, zur Bestätigung der gegebenen Erklärung, an die doppelte Auslegung, die man Silhouetten hinsichtlich ihrer Richtung zu uns geben kann. So kann man die Rosse des auf dem brandenburger Thore zu Berlin befindlichen Siegeswagens ebenso gut in die Stadt hinein- — wie ja richtig —, als auch aus derselben heraussprengen sehen. Im letzteren, im nicht zutreffenden Falle, ist jedoch die Haltung der Pferde eine steilere.

Der Sinn der Bewegung sich drehender Windmühlenflügel läßt ebenfalls, je nach der Ebene, in welche man die Windmühlenflügel verlegt, doppelte Auslegung zu. Entweder hat es den Schein, daß die Bewegung der Flügel uns zugekehrt, oder uns abgewendet ist. An dem elliptisch auf eine Wand geworfenen Schatten eines sich drehenden Rades läßt sich die analoge Erscheinung beobachten.

Fünftens. Stellt man sich in stark schräger Stellung zu der Uhr, so hat es den Anschein, als ob die Gangart der Pendel beständig wechsele. Vor der Aufnahme einer neuen Gangart scheint ein zeitweiliges Stehenbleiben der Pendel stattzufinden. Die Erscheinung wirkt wegen ihrer Unstätigkeit unangenehm. Dieselbe leitet sich daraus her, daß bei der angegebenen Stellung zur Uhr sich alle bisher aufgezählten Sinnestäuschungen geltend machen können, die alsdann in ihrer regellosen, bunten Abwechselung das Unruhige der Erscheinung im Gefolge haben. Es ist selbstverständlich, daß man auch ohne Uhrwerk an schwingenden Pendeln die angeführten Erscheinungen beobachten kann. Ich bemerke nur noch, daß das Bewußtseyn auf das Zustandekommen unbewußter Urtheile einen gewissen Einfluß hat. So vermag man beispielsweise durch die Willenskraft eine

Vorstellung, falls sie einmal unbewußt zu Stande gekommen ist, eine gewisse Zeit hindurch festzuhalten. Von den vorliegenden Erscheinungen vermag das Bewußtseyn am schwierigsten die unter No. 3 angeführte (die richtige) festzuhalten. Dieselbe weicht trotz der größten Anstrengung sehr bald einer der angeführten Sinnestäuschungen.

Alle diese „psycho-optischen" Täuschungen würden einzig und allein beim monoculären Sehen auftreten, würden also bei binoculärem gänzlich fehlen, wenn unser gegenseitiger Augenabstand bedeutend größer wäre, als er in der That ist. Im Falle hinreichender gegenseitiger Augendistanz würde sich nämlich eine genügend scharfe „Parallaxenconstruction" vollziehen, durch welche das „Wieweit" der Entfernung eines jeden Punktes des außer uns befindlichen Körpers bestimmt würde. (Vergleiche No. III „Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen".) Von wie bedeutendem Einflusse hier eine Parallaxe von hinreichender Größe wäre, zeigt der Umstand, daß die Täuschungen wegfallen, wenn man die Augen den Pendeln möglichst nähert, in welchem Falle nur die richtige Gangart der Pendel zur Wahrnehmung gelangt. Für das monoculäre Sehen bestehen jedoch, trotz aller Annäherung, die Täuschungen fort. Spätere Artikel werden es erst gestatten auf das Wesen der unbewußten Vorstellungen und ihre Beeinflussung durch Erfahrung näher einzugehen. —

Recensionen.

Persönlichkeits-Pantheismus und Theismus. Moriz Carriere, Franz Baader, Heinrich Ritter und Hermann Ulrici.

Von Franz Hoffmann.

Zweite Hälfte.

Der zwölfte und letzte Abschnitt von Carriere's Werk: „Die sittliche Weltordnung", dessen Besprechung diese Abhandlung vornehmlich gewidmet ist, führt die Ueberschrift: „Gott." — Wie kommt der Verf. dazu, nicht gleich am Anfang, sondern erst zuletzt von Gott zu handeln? Spinoza's Lehrgang war der entgegengesetzte. Er begann in seinem metaphysischen Hauptwerk,

der Ethik, mit Gott oder dem, was er Gott nannte und endigte mit der Betrachtung der Macht des Verstandes, die ihm mit der menschlichen Freiheit oder dem, was er so nannte, zusammenfiel. Nach ihm soll die Welt aus Gott begriffen werden, nicht Gott aus der Welt. Gott ist ihm daher das Erste und darum auch in der Wissenschaft, die dem Wirklichen entsprechen muß, das Erste, das zuerst Festzustellende und wenn man es so nennen will, Zubeweisende. Aus dem Ersten, dem Absoluten, Unendlichen folgt Alles nach mathematischer, geometrischer Methode mit unabänderlicher Nothwendigkeit, und darum ist Gott die innere, die immanente Ursache aller Dinge und deßhalb steht, wie Gott nicht außer der Welt, so die Welt nicht außer Gott. Er ist die Welt selbst in seinen unendlichen Bestimmungen, Seynsweisen, Attributen und Modificationen. Daher ist Gott Alles was ist, er ist das Seyn oder das Seyende der Welt und außer ihm ist nichts, da weder ein zweiter Gott, ein zweites Seyende seyn, noch er ein Anderes als sich hervorbringen kann. Stimmt nun der Verf. in dem allgemeinen Gedanken, daß Gott alles Seyende sey, mit Spinoza überein, so sieht man nicht, wieso die besonderen Abweichungen von ihm eine innere Berechtigung oder gar Nothwendigkeit gewähren, von Methode und Lehrgang Spinoza's abzuweichen und die synthetische mit der analytischen, die progressive mit der regressiven Methode zu vertauschen, da der regressive, induktive Lehrgang nur zur Wahrscheinlichkeit, nicht zur evidenten Gewißheit gelangen zu können scheint. Diese Wendung der neuern Spinozisten und Halbspinozisten erscheint uns nur als eine Folge des Druckes, den die Vorherrschaft des Empirismus der Naturwissenschaft auf nicht wenige neuere Philosophen ausübt, zum Theil auch der kritischen Philosophie Kant's, überhaupt als eine Nachgiebigkeit, die der Spinozismus seinem allgemeinen Wesen nach nicht gestattet.*) Wollte aber der Verf. dennoch den Versuch machen,

*) Spinozismus hier in dem allgemeinen Sinne genommen, in welchem die Einzigkeit des absoluten Wesens behauptet wird, eine Wahrheit, welche in abstracto allen monistischen und monotheistischen Systemen gemeinsam ist.

mit dem regressiven Lehrgang zum Ziele befriedigender Welterklärung zu gelangen, so mußte er unseres Erachtens absolut voraussetzungslos beginnen und von Schritt zu Schritt von den äußeren und inneren Erscheinungen des Selbstbewußtseyns aufsteigen zum gesuchten letzten und höchsten Erklärungsgrund derselben, der Welt und des menschlichen Geistes, als welcher derselbe sich auch herausstellen mochte, wobei dann der strenge Beweis nicht fehlen durfte, daß der induktive Weg der Forschung zu ganz gewissen Ergebnissen und nicht bloß zu plausibeln Wahrscheinlichkeiten führen könne und führe. Allein der Forderung eines streng regressiven Lehrgangs entspricht die Ausführung des Verfassers nicht. Der Beweis dafür liegt schon darin, daß alle Hauptgedanken des letzten Abschnittes über Gott schon zerstreut in den früheren Abschnitten vorkommen. Ja, im eilften Abschnitt: die Religion, wird (S. 361) ausdrücklich gesagt: „Beweise für das Daseyn Gottes, Versuche sein Wesen tiefer, klarer zu erfassen, sie setzen ja die Vorstellung von Gott bereits voraus, sie wollen ja nur beglaubigen und bewähren was in der Seele, wenn auch ursprünglich nur als dunkle Gefühlswahrnehmung bereits vorhanden, sie sind und suchen kein erstes Erkennen, sondern ein Wiedererkennen, durch welches dem subjektiven Inhalt des unmittelbaren Gefühls das Siegel der Objektivität aufgedrückt wird." Hienach wäre das Gefühl Gottes, wenn auch dunkle Wahrnehmung, doch Wahrnehmen, zugleich eine Art Erkennen und wenn auch nur unvollendetes, doch erstes Erkennen. Gefühl also wäre Erkennen und zwar erstes Erkennen und dieses sichere Grundlage. Ein zweites Erkennen hätte nur das erste zu bestätigen. Der Grundgedanke Spinoza's: Gott ist das Seyn und alles Seyn, soll also empirisch — schleiermacherisch — grundgelegt und induktiv vollends bewiesen werden. Ist dieß wissenschaftlich möglich, ohne mehr als Hypothese, so viel Wahrscheinlichkeit sie biete, zu gewähren? Wir folgen in dem Weiteren nicht dem Tenor der Entwickelung des Abschnitts über Gott, sondern ziehen uns lieber die Gedanken zusammen, die über den Grundcharakter der Lehre ent-

scheiden. Der Verfasser lehrt: Spinoza erkannte die Eine Substanz als das Wesen, dessen Modificationen alle besonderen Dinge sind. Das Eine das Alles ist, bleibt die Wahrheit im Pantheismus, die Anschauung, die er von der Wirklichkeit aus gewonnen hat. Der Irrthum war, daß er in den Modificationen nur vorübergehende Bestimmungen des Einen sah, gleich auf- und niedersteigenden Wellen im Meer; darum sagte Leibniz: Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe, d. h. wenn die Betrachtung der Wirklichkeit uns nicht die beständigen realen Kräfte aufdrängte, die im Wandel der Erscheinungen unzerstörbar sich erhalten, und darum in ihrer Vielheit und Besonderheit wesenhaft sind. Das müssen sie auch wohl, wenn das ewige Wesen sich in ihnen offenbart, denn im Wesenlosen könnte dies nicht geschehen; als Einheit setzt das Unendliche in sich die endlichen Einheiten; in sich, darum werden sie nicht vereinsamt, isolirt, sondern bleiben auseinander bezogen, der ursprünglich Eine wohnt in ihnen, und darum wirkt keine Kraft für sich allein, weil ihre Bestimmtheit ihre Beziehung zu andern Kräften ist, weil sie nur durch den Unterschied von ihnen ihre Eigenthümlichkeit erhält, diese aber nur im Zusammen, in der Gemeinsamkeit mit andern, d. h. innerhalb des Systems der Kräfte, innerhalb der sich darin entfaltenden Einheit bethätigt, die das allesdurchdringende, in sich zusammenhängende Eine, das Unterschiedene in sich Einigende bleibt. Alle Kräfte sind die ihren; nur so ist sie in Wahrheit das Allwirksame.*) Alles umfassend und durchdringend kann die allgemeine Kraft als die absolute Substanz bezeichnet werden, ohne deren Allgegenwart und Mitbetheiligung nichts in der Welt geschieht. Das ist eben die Einheit, die Alles in sich setzt und nicht in die Vielheit zerfällt, sondern sie in sich zusammenhält.**) Alle Bestimmtheit ist Negation, sagte Spinoza, und machte damit das Unendliche zur Bestimmungslosigkeit, die eben Nichts ist, und als Verneinung des Nichts ist die Bestimmtheit also gerade das Setzen des

*) In vorliegender Schrift, S. 386—87.

**) Daselbst, S. 388.

Seyns.*) Das von Anderm Unterschiedene hat am Andern vernunftnothwendig sein Ende, es ist endlich. Das Endliche ist das in Raum und Zeit Begrenzte. Wir aber können es nur dadurch als endlich bezeichnen, daß wir es auf den Begriff des Unendlichen beziehen und es von diesem unterscheiden. Damit bestimmt sich das Unendliche als das was nichts außer sich hat, kein Vor oder Nach, kein Neben, und daraus ergibt sich, daß die Einheit, innerhalb welcher alles Unterschiedliche besteht, das Unendliche selbst ist. Was vor, nach oder neben dem Seyn wäre und es begrenzte, das wäre ja selbst ein Seyendes, gehörte also zum Seyn; die Grenze kann nur durch das Seyn selbst gesetzt, das Mannichfaltige, Endliche kann nicht außer dem Einen und Unendlichen, sondern nur innerhalb desselben seyn. Daraus folgt, daß das Unendliche das Eine Allumfassende, allen Raum und alle Zeit Setzend-erfüllende seyn muß. Da es nicht von Anderm bestimmt werden kann, so ist alle Bestimmtheit seine Selbstbestimmung, bestehen alle Begrenzungen innerhalb desselben, sind alle Einzelwesen seine Positionen. Das Unendliche aber wäre nicht das Eine, sondern aufgelöst in die Vielheit, wenn es nicht in sich beschlossen, in sich vollendet wäre. Ἓν καὶ πᾶν. Es gehört zu seinem Begriff, daß nicht blos die Allheit, sondern auch die Einheit in ihm verwirklicht ist; die Einheit muß seyn, weil nur innerhalb derselben Unterscheidung möglich ist, weil in der Allheit die Vielen zur Einheit verbunden sind.**) Die Lehre vom Ἓν καὶ πᾶν ist somit Monismus, darum doch weder Monismus des Gedankens (Hegel), noch Monismus des Stoffs (Holbach, Feuerbach, Moleschott, C. Vogt, Strauß 2c.), weil weder die logische Idee alles Wahre und Wesenhafte seyn kann, noch der selbstlose Stoff, die bewußtlose Kraft, für das Reale erklärt werden, aus dem Spiel selbstloser Stoffe oder Kräfte Selbstgefühl und Bewußtseyn hervorgehen kann. Ergeben sich der Monismus des Gedankens wie der des Stoffes als ungenügend, kommen wir mit der Einerleiheit nicht

*) Daselbst, S. 130.
**) Daselbst, S. 137, 381.

zum Ziele, so werden wir uns wohl zum Dualismus wenden müssen. Wenn nun jener Dualismus, welcher Geist und Materie trennt, die Brücke über die von ihm selbst gerissene Kluft nicht schlagen kann, so gewinnen wir die Einheit im Unterschied, wenn wir das All, die Wirklichkeit als ein System von Kräften fassen, von Kräften, die mannigfach und zugleich auf einander bezogen, zur Einheit verbunden sind, womit die Einheit durch sie sich selber erfüllt und in thätiger Wechselwirkung sich verwirklicht. Die Urkraft ist die Quelle aller Kräfte, darum kann eine die andere wecken, ihr die eigene Bewegung übertragen oder in sie übergehen; alle Atome sind Glieder eines Systems, darum verbinden sie sich unter einander nach festen, in sich zusammenhängenden Gesetzen. Jeder der beiden großen Denker, Spinoza und Leibniz, hat Eine Grundbestimmung der Wirklichkeit ergriffen, allein jede allein reicht nicht aus, die Wirklichkeit zu erklären, weil diese weder eine bloße Einheit noch ein Auseinander des Vielen, sondern Einheit in der Mannichfaltigkeit ist. Dadurch aber bestimmt sie sich als Subjekt, als Fürsichseyn; denn als sich selbst erfassendes, selbstbestimmendes Wesen ist sie Wille und Bewußtseyn, Geist. Es kommt Alles darauf an, daß die Substanz als Subjekt gefaßt werde, sagt Hegel. Aber er irrte mit Spinoza, indem er Gott nur im Menschen zum Selbstbewußtseyn kommen ließ, als ob ein Unendliches ohne Vernunft und Willen, weil es wo Vernunft und Wille sind, nicht sein Ende haben, selber endlich seyn würde. Allerdings ist Gott (D. Strauß in seiner Kritik der Dogmatik) Allpersönlichkeit. Denn auch Gott ist nicht Geist, Persönlichkeit, Bewußtseyn an sich, sondern nur durch fortwährende Willensthat, durch stetes Sichpersonificiren, wozu er der Welt bedarf. Ohne sich von einem andern zu unterscheiden und sich in sich zusammenzunehmen, besteht oder entsteht kein Selbst. Aber das, wovon er (Gott) als Bewußtseyn sich unterscheidet, was er dadurch sich gegenüberstellt und zum Objekte macht, ist die eigene Natur Gottes, die an sich seyende Wesenheit des Seyns, die immerdar denknothwendige Grundlage des Zusichselbstkommens und Fürsich-

seyns. Sie ist zugleich der Urquell und Grund der selbstlosen Kräfte, die alldurchwaltende Urkraft als Substanz, in allen Dingen allgegenwärtig, Gott ist Einheit in der Allheit als Ich des Universums. Gott ist das sich in sich zusammenfassende Eine in der Fülle der Lebendigen und der Geister; er das Licht und wir die Strahlen. Dadurch daß er sich in der Natur und in der Geisterwelt entfaltet, erfüllt er für sich die Bedingung der Selbsterfassung; er gewährt uns die Freude und Würde der Freiheit als des persönlichen Seyns, weil er nur so sein eigenes Wesen als Vernunft und Güte offenbaren kann. Er ist nicht selbstbewußt ohne seine Entfaltung zur Geisterwelt.*) Das Göttliche steht nicht außerhalb des Processes seiner Gedankenwelt. Das göttliche Selbstbewußtseyn unterscheidet und erfaßt sich dadurch, daß Gott die Welt aus sich entfaltet und sich als die gestaltende Urkraft in und über ihr ergreift und begreift. Alles religiöse Gefühl ergreift ihn in sich und sich in ihm. Er ist das Ursubjekt, als dessen zur Selbstbestimmung berufene Bestimmungen und besondern Kräfte innerhalb seines Wesens wir Subjekt werden, als Endliche was er als Unendlicher ist. Er ist es nicht als fertiger ruhender Zustand, sondern als immerwährende Thätigkeit der Selbstbestimmung und Selbsterfassung. Wir können uns nur als endlich erkennen, weil er, der Unendliche, sich in uns bezeugt, sodaß wir uns von ihm unterscheiden und zugleich auf ihn beziehen, uns in ihm als ein Glied seines Reiches und Moment seiner Lebensentfaltung begreifen. So ist er nicht Objekt außer uns, sondern Subjekt in uns. Versetzt der Mensch das Unendliche außer sich, so macht er es dadurch endlich.**) Indem das Unendliche sich selbst erfaßt, seiner in seiner Einheit bewußt wird, wird es nicht verendlicht, aufgelöst in die Vielheit der Dinge. Die Einheit des Universums (außer-

*) Und doch soll nach Früherem die Unsterblichkeit der Geister keine vernunftnothwendige Wahrheit seyn?

**) Soll der Mensch das Unendliche in keinem Sinne außer sich setzen dürfen, so müßte er es doch wohl selber seyn, was doch wieder nicht angenommen wird.

dem nur Vorstellung) ist nur wirklich, wenn sie sich auch als Einheit setzt, in aller Mannichfaltigkeit sich erhält und sich selbst erfaßt. Ein Unbewußtes kann nicht disponiren, kann nicht außereinanderliegende Kräfte so ordnen, daß sie im Verlaufe ihrer Bewegungen die Zweckmäßigkeit der Organismen ergänzen; die durchgehende Wechselbeziehung der anorganischen Stoffe und Kräfte wie der Glieder und Funktionen im Organismus erfordert eine sehende, sich das Ferne wie das Nahe, das Vergangene wie das Künftige innerlich vergegenwärtigende, vorstellende und damit geistige Einheit. Nur als vernünftiger Wille oder als wollende Vernunft vermag das Princip der Welt die Kräfte derselben so zu ordnen und zu bestimmen, daß durch ihre Selbsterfassung und Selbstthätigkeit das Gute verwirklicht wird. Gott und Welt sind untrennbar wie Ursache und Wirkung, aber darum nicht gleichwerthig. Welt ist das werdende Viele, Gott das seyende Eine, das in der Vielheit sich offenbart und bethätigt; das Viele ist durch das Eine, das Eine das Schöpferische, das in seiner Entfaltung gerade dadurch, daß es sich von ihr unterscheidet, zugleich bei sich selbst ist. So würde die Wahrheit des Pantheismus, die Allgegenwart Gottes als der in allem sich entfaltenden Substanz, und die Wahrheit des Deismus, Gott als selbstbewußte Güte, als Vernunft und Wille, als Geist, beide bewahrt, und die Immanenz Gottes in der Welt wie seine Transscendenz gleichmäßig erkannt. Die sittliche Weltordnung als ordnendes Princip ist Gott als Geist. Nur das Selbst, nur die Ichheit ist die Heimath alles Idealen. Einen Zusammenhang von Bestimmungen zu treffen, wie in der sittlichen Weltordnung, vermag nur der bewußte Wille, die Vernunft. Bestimmende Ordnung ist ordnende Kraft; ordnende Kraft ist Weisheit. Von einer Weisheit der Natur redet nur der Gedankenlose, oder er schiebt ihr den Begriff des Geistes unter. Vergangenes und Gegenwärtiges auf ein Künftiges beziehen kann nur der vorschauende Geist. Weltregierung ist Vorsehung, denn sie ist Richtung auf ein Ziel und Erziehung für dasselbe. Das Unendliche Eine als das Freie gewährt auch dem

Endlichen Freiheit. Gott kann das Gute nur wollen als die Gesinnung und That sichselbstbestimmender Wesen. Sein Reich kann er nicht schaffen, nicht unmittelbar herstellen, das widerspräche dem Begriff der Seele; er bindet sich darum an die Mitwirkung der Geister, denen er die Fähigkeit des Selbstseyns und der Selbstentscheidung gewährt; er läßt es geschehen, wenn sie ihn verleugnen und von ihm abfallen in Sünde und Irrthum; aber er bleibt als Gesetz der Vernunft und des Guten in ihrem Denken und Gewissen gegenwärtig und ist das Ideal, das die Seelen zu sich emporzieht, auf daß das von ihm Ausgegangene sich wissend und wollend in ihm wiederfinde. So ist das All in Wahrheit Eins, ein Kosmos, Entfaltung der Einheit, die ihrer selbst inne wird, die im Unterschiede auseinandergeht um in der Verbindung des Mannichfaltigen das Leben zu verwirklichen, Fürsichseyn, Selbstgefühl, Selbstgenuß zu erlangen. Das ist ohne den Dualismus von Subjekt und Objekt, von selbstlosen und selbstseyenden Kräften nicht möglich; Organisationskraft und organisirbarer Stoff, Selbstgefühl und Weltempfindung im Selbst- und Weltbewußtseyn bedingen einander. Aber der Dualismus und mit ihm die Vielheit geht aus der Einheit hervor, und stellt im Zusammenwirken die Einheit her. Das ist nicht leblose Einerleiheit, das ist die Energie der Einheit, die durch den Unterschied, den sie in sich selbst setzt, sich selbst verwirklicht und zu sich selbst kommt. Das Eine ist die Kraft, Materie ist ihre Veräußerlichung, Bewußtseyn ihre Verinnerlichung, beide also Erscheinung ihres Wesens, das dort an sich, hier für sich ist. Die Atome sind dadurch, daß die Urkraft sich in ihr selbst unterscheidet, sich in eine Mannichfaltigkeit besondert, Selbstbestimmungen des ewigen Wesens, thätige Kräfte gleich ihm, weil es immerdar Thätigkeit ist; und darum wird die Summe der lebendigen Kraft nicht vermehrt noch vermindert, so wenig wie ihre Erscheinung, der Stoff, in wie mannichfaltigen Formen sie auch sich darstellen mögen. Aber die Urkraft ist und bleibt das Eine in ihrer Besonderung, die besonderen Kräfte sind in ihnen, und all ihr Getriebe vollzieht

sich nach dem gleichen Bewegungsgesetz. Das Selbstbewußtseyn setzt Seyn und Selbstinneseyn voraus. Es ist vorhanden, thatsächlich in uns; damit ist im Seyn die Möglichkeit wie die Wirklichkeit erwiesen, daß es in eigner Thätigkeit sich bestimmt und erfaßt. Das Seyende als solches hat nichts außer ihm von dem es bestimmt werden könnte, seine Bestimmtheit kann es nur durch sich selbst haben; sein Begriff ist Kraft und Thätigkeit. Die Thatsache des Lebens und Bewußtseyns bezeugt, daß das Seyn beide in sich trägt, ihr Quell und ihr Mutterschoos, so beschaffen daß beide daraus hervorgehen können, wie sie es allein können, durch eigene Willensthat. Sich selbst bestimmende ihrer selbst mächtige Kraft ist Wille. Im Willen aber erhebt sich die Kraft über ihre blinde Wesenheit und wird sehend, denn der Wille muß etwas wollen, sonst ist er kein Wille, und dies etwas vor der Verwirklichung kann er nicht als Ding oder Realität in sich tragen, sonst wäre er ja schon wirklich, sondern als Vorstellung. Der Wille weiß was er will, das macht sein Wesen aus, er ist die ihrer selbst mächtige, bei sich selbst seyende Kraft. Woher aber käme dies alles in den Entfaltungen, Bestimmungen des Seyns, wenn es nicht das Wesen des Seyns selbst ausmachte? Will man den Begriff der Persönlichkeit auf das Endliche beschränken, so ist das willkürlich; ihr Wesen ist Bewußtseyn und Wille, Selbstseyn; es kommt dem endlichen Geiste zu, weil es das Wesen des Unendlichen ausmacht, weil das Unendliche Geist ist. Das Eine wäre zersplittert und nicht mehr wirklich, das Unendliche wäre aufgelöst in die vielen Endlichen und damit kein Unendliches, wenn es nicht über alles Viele und Endliche übergreifend bei sich selbst wäre, Eins und Alles, Alles aus sich entfaltend und in sich tragend, dadurch sich von ihm unterscheidend, auch als das Setzende von dem Gesetzten, und zugleich in Allem gegenwärtig und für sich selbst. Im Endlichen aber ist Zusichselbstkommen Bewußtwerden, ist Verinnerlichung Selbstgefühl, weil das Seyn als Wille der Liebe, als Geist das Eine Alldurchwaltende ist. Indem wir als eine seiner besonderen zum Selbstseyn bestimmten Kräfte uns

durch eigene Willensthat erfassen und so unser endliches Selbst begründen, scheiden wir uns für uns von allem Andern ab, und verdunkeln damit den eignen lichten Lebensgrund; erst die weitere Erkenntniß, daß wir als Glieder eines Ganzen leben, entzündet wieder in uns das Licht des Unendlichen und nun wissen wir uns in ihm wie es sich in uns weiß. Holbach und seinen Nachfolgern gegenüber ist zu fragen: warum soll es minder qualvoll seyn Sinn und Verstand in der Welt zu finden als Zufall und blinde Nothwendigkeit? Die Vielheit außereinanderliegender, von einander unabhängiger Atome, die der Zufall durcheinander bewegt, ist eine Annahme, die unsere Wirklichkeit nicht erklärt; setzen wir an ihre Stelle die Annahme einer Einheit, einer Urkraft, die sich in sich unterscheidet, die das Viele als ihre Positionen in sich selbst enthält, und es sind die individuellen Kräfte dadurch ursprünglich auf einander bezogen und können einheitlich zusammenwirken. Daß es Wesen gibt, die für sich, ihrer selbst inne, selbstseyend sind, denkend und wollend, das ist Thatsache, wir selbst sind solche; was nöthigt uns das Urwesen als eine auseinander liegende Vielheit statt als eine ineinanderwirkende sich selbst bestimmende und erfassende Einheit anzusehen? Eine Hypothese ist so berechtigt als die andere, die ist die beste, welche die Welt erklären hilft; die Auffassung des Alls als entfalteter Einheit, als eines vernunftvollen Systems von Wesen leistet dies, nicht der Zufall, nicht die blinde Nothwendigkeit, sondern die in Gott geordneten und bestimmten Kräfte. Wir können nicht gestatten, daß der Gottesbegriff den Thatsachen der Erfahrung widerspreche; wir müssen verlangen, daß er so gebildet werde, um die Wirklichkeit auch erklären und begründen zu können. Gott ist eine Vernunftidee und wir haben von seiner Realität weder eine sinnliche noch eine mathematische Gewißheit; aber er bleibt eine Forderung der praktischen Vernunft, wie Kant dargethan, und er bezeugt sich uns im Gefühl des Unendlichen wie im Gewissen; daß wir die Idee des Unendlichen und Vollkommenen bilden und nothwendig bilden, wenn wir die Welt verstehen wollen, ist das Siegel unserer

Abkunft und unseres Seyns im Unendlichen und seine Offenbarung an uns, sein Selbstzeugniß in uns. Es liegt aber an uns darauf zu achten und es zu verstehen. Sonst wären wir nicht frei, und schwerlich würde das Gute verwirklicht, wenn uns Gott unmittelbar, mathematisch oder sinnlich gewiß wäre. Da würden Furcht und Hoffnung viel zu mächtig seyn, als daß eine Selbstbestimmung des Menschen aufkäme; aus Furcht und Hoffnung, nicht aus Achtung vor dem Sittengesetze würde das Gute gethan und verlöre damit seinen Werth. Die Autonomie des Willens wäre unmöglich; er empfinge sein Gesetz von Gott, statt es in der eigenen Vernunft zu finden. Ewige Wahrheiten, vernunftnothwendige Gesetze können nicht geschaffen werden, sie sind; aber sie haben auch kein Bestehen für sich, sondern sie sind die Wesensbestimmungen des Geistes und die constante Wirkungsweise der Natur; indem das Seyn sich in ihnen bethätigt und sie dadurch verwirklicht, ist es das in sich Vollendete, das Göttliche. Die Schöpfung, das heißt die Entfaltung und Bewegung des Vielen in der Einheit ist kein zeitlicher, sondern ein ewiger Vorgang; als That können wir sie bezeichnen insofern die Urkraft Wille, ihre Thätigkeit eine gewollte Selbstbestimmung ist. Geistigkeit, Freiheit sind nicht ruhende Zustände, nicht fertige Wesenheit, sondern Selbstbestimmung und Selbsterfassung; Selbst- und Weltbewußtseyn bedingen einander, und so ist Gott nicht ohne die Welt. Seyn ist Kraftthätigkeit, Schaffen ist dies sich in sich Unterscheiden, wodurch das Eine in sich die vielen und mannichfachen Kräfte als ursprünglich auf einander bezogene Realitäten setzt und fortwährend sich in ihnen und sie in sich erhält, durch sie und in ihnen wirkt. Weltschöpfung, Welterhaltung, Weltregierung sind nur drei Gesichtspunkte für den einen immerwährenden Proceß des Lebens. Aus Nichts wird Nichts; ist das Seyn, so ist es immerdar; denn aus dem Nichts kann es nicht geworden seyn, das Nichts wäre selber ja dadurch aufgehoben und nicht mehr als Nichts, sondern als die Schöpfermacht oder der Quell des Seyns bestimmt. Entstehen und Vergehen sind neue Erscheinungen, wie sie durch die Bewegungen,

die Verbindungen und Trennungen an sich seyender und bleibender Stoffe und Kräfte hervorgebracht werden; die Erscheinungen wechseln, die Wesen bleiben. Die Materie wird weder vermindert noch vermehrt, keine Kraft wird zerstört oder erzeugt, sie geht nur in andere Formen und Wirkungsweisen über und erhält sich in allen Wandelungen. Die Natur in Gott ist die Basis der Realität, die das Ideale trägt, die Fülle der selbstlosen Kräfte, deren Bethätigung und Bewegung fortwährend die Entwicklung der Welt hervorbringt. Sie gewähren die Bedingungen, daß die der Selbsterfassung fähigen Kräfte als Organisationsprincipien oder Lebenskeime sich bethätigen, dadurch ihrer selbst inne werden und aus den Einwirkungen der selbstlosen Realen und deren Bewegungen außer ihnen die Empfindungen in sich erzeugen, aus den Empfindungen das Bild der Erscheinungswelt gestalten. Sie selbst sind Natur und stehen in der Natur, aber sie kommen durch eigene That zur Idealität und erbauen in sich und in ihrer Gemeinsamkeit das Reich der Freiheit und Sittlichkeit, die ethische Welt. Es widerspricht der ethischen Welt, von außen gemacht zu werden, sie besteht nur in der Willensthat, in der Gesinnung, wir müssen seyn um das Gute als das Seynsollende zu verwirklichen: Selbstvervollkommnung kann nur unsere Aufgabe seyn, wenn nach dem Ausdruck J. Böhme's der Geist seiner selbst Macher ist. Nur weil das Göttliche sich in uns bezeugt als das Unendliche, das allem Endlichen einwohnend bleibt, fühlen wir unser Selbst als Glied eines Ganzen, kommen wir zum Religionsgefühle und zur Gottesidee. Wie könnten wir die Kindschaft empfangen, wenn uns ein Zauberspruch aus dem Nichts geschaffen und außerhalb des ewigen Wesens gesetzt, uns gemacht hätte? Wir wären ein Werk, ein Gemächte; es wäre unbegreiflich, wie die außereinander und außer Gott befindlichen Dinge auf einander wirken und in einander leben sollten. Da werden wir lieber sagen: Der Schöpfer schöpft aus sich selbst, die Welt ist die Entfaltung und Wechselwirkung seiner in ihm unterschiedenen Kräfte, und er erschöpft sich nicht darin, sondern ist gerade dadurch seiner

als der Urkraft inne, sich und sein Reich wollend und wissend. Die Natur in Gott ist das Princip der Außenwelt und die Welt nicht ein Gemachtes, sondern das Werdende, das ewig wirkt und lebt, die Wirklichkeit nirgends eine todte Masse, der von außen her das Leben eingeblasen würde, sondern aus sich selbst quellendes Leben. Das in der ewigen Natur innerlich Angelegte und Mögliche entfaltet sich in der Schöpfung, der göttliche Wille läßt den besonderen Kräften ihren Lauf und vergönnt jedem Keime seine eigene Entwickelung. Thatsächlich, als das Ergebniß der Natur- und Geschichtsforschung, haben wir einen Weltplan mit seinen Formen und ineinandergreifenden Gesetzen, wie er nicht das zufällige Werk blinder vereinzelter Stoffe und ihres Wechsels seyn kann, sondern auf eine göttliche Weisheit hindeutet, auf die Liebe, welche ihm das Ziel setzt, auf die Phantasie, welche die Urbilder der Gestalten entwirft. Ebenso thatsächlich haben wir innerhalb dieser Ordnungen das spontane Regen, Streben, Treiben der Naturkräfte, der individuellen Geister, die nur durch eigne Willensthat zum Bewußtseyn kommen, und damit sich selbst, sich als Selbst erzeugen. Ihre Potenzen, ihre Möglichkeit, ihr Vermögen sind in der göttlichen Natur begründet, die Schöpfung ist ihr Entlassen aus der Einheit zur Besonderung der Mannichfaltigkeit. Der Schöpferwille des Geistes und der Natur als der Mutterschoos aller Dinge, sie zusammen begründen die Welt, sie gründet damit in Gott, und er beherrscht sie und durchwaltet sie wie die Seele den Leib und das Selbstbewußtseyn seine Vorstellungen. (Jordano Bruno und Jakob Böhme deutet der Verfasser in demselben, mit ihm einstimmigen Sinne. R.) Wenn wir die Spannkräfte in der anorganischen Natur, die Keimkräfte in der organischen Natur beachten und von latenter Wärme wie von schlummerndem Leben reden, so werden wir es nicht mit Ulrici widersinnig finden, daß J. H. Fichte von einer in der göttlichen Natur gebundenen und geeinten Fülle von Monaden redet, die sich zur rechten Zeit und am rechten Orte kraft seines Willens entfalten und aus dem ruhenden Vermögen zur Wirklichkeit kommen, so daß in der Zeit

sich darlebt was in der Ewigkeit angelegt ist und präexistirt. Der „unverwüstliche Grund" eines Individualen und ewig Endlichen drängt in der Wirklichkeit sich uns auf, in den Atomen wie in den Seelen. „Das gesammte Erscheinende ist der Wechsel von Lösung und Bindung urbeharrlicher urqualitativer Kräfte; jedes Individuale in der Menschengeschichte ist selbst ein innerlich Ewiges, hat Theil am Wesen Gottes und zeugt von der Fülle seines Gemüthes und seiner Geistigkeit." „Es wäre ein völliger Nichtgedanke, jenseits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgibt und aus der eigenen nie versiegenden Quelle ewig sich erneuert, mit entschiedener Trennung und Entgegensetzung noch eine andere transscendente (jenseitige) Wirklichkeit zu suchen. Nur Gott als das Unbedingte ist zugleich darum auch das eigentliche Wirkliche, und umgekehrt die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes." „Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten des Monadenuniversums." Damit ist Gott die Einheit des Realen und Idealen. Gottes Seyn ist sein Wirken, ist thätige Selbstbestimmung, ist immerdar Schaffen und Gestalten mittels der aus seiner eigenen Natur entfalteten und besonderen Kräfte, in und über denen sein Geist und Wille waltet. Unsere gegenwärtige Erdenwelt, unser Sonnensystem (jede zeitliche Weltinsel) konnte entstehen und kann vergehen, während Gott für sich ist und bleibt, aber die darin thätigen Kräfte entstehen und vergehen nicht, sie gehören zur Realität des ewigen Seyns. Indem Endliches sich im Unendlichen besondert und verselbständigt, scheidet es sich für sich von dem Ganzen ab, verdunkelt damit in sich das Licht der Einheit, das Selbstbewußtseyn, und ist eine blinde Kraft, selbstlos, vom ewigen Selbst los, und auch in dem seelischen, geistigen Wesen bleibt diese Naturgrundlage als die Basis ihrer gesonderten Existenz. Aber die Thatsache lehrt, daß nicht alle Kräfte blind bleiben, daß es solche gibt, die das Vermögen haben, zum Selbstgefühl und Bewußtseyn zu kommen, und ihr Zusichselbstkommen ist Bewußtwerden, weil das ewige Wesen, ihr Lebensgrund, Wissen, Einheit des Realen und Idealen ist; und wie die Vernunftgesetze in allen Wesen walten,

so können sie als ewige Wahrheiten in unserm Geist aufgehen, weil er im Göttlichen gründet und berufen ist, der Wesensgemeinschaft inne zu werden und sie im eigenen Willen herzustellen. Alles Besondere ist auf Anderes bezogen, daher das Gefühl des Ergänzungsbedürfnisses, der Drang der Sehnsucht nach dem Zusammengehörigen und die Wonne des Friedens im Glück der Liebe, der seligen Lebensvollendung. Nicht aus Wille und Bewußtseyn als einem Uebernatürlichen, Spiritualistischen geht die Natur, die Realität hervor, das widerspricht aller Erfahrung; thatsächlich ist Natur, Realität das Anfängliche, begriffsnothwendig muß Seyn seyn, wenn es im Gefühl seiner inne werden, im Denken, im Bewußtseyn sich erfassen, geistig bethätigen soll. Die Urkraft unterscheidet sich unmittelbar nicht in Vorstellungen, sondern in Kräfte; die sind real, und indem die Urkraft sich zu Freiheit und Bewußtseyn erhebt, stellt sie dieselben sich auch vor. Gott als der Eine ist das Centrum, als der Unendliche der Umkreis. Als Centrum und Peripherie ist Gott schöpferisch herrschende Einheit in seinem Reich, allumfassender Organismus, der wahre und ganze Gott. Nur der welteinwohnende allen Raum setzende und erfüllende Gott ist in Wahrheit der Unendliche, Allgegenwärtige, — nicht der Jenseitige, der an der Welt sein Ende hat. Er ist der Ewige, der Immerseyende in der wechselnden Bewegung und Verbindung der endlichen Wesen; der Wechsel durchdauert das unvergängliche Seyn. Gott ist der Allmächtige, wenn alle Naturkräfte seine Kraft sind und er seiner selbst mächtig ist als selbstbewußter Wille. Nur so ist er selbstherrlich und vermag er sich selbst zu beschränken und dadurch die endlichen Wesen seyn und wirken zu lassen, und doch wieder ordnend und zielsetzend über ihnen zu walten. Er ist der Allweise, sich selbst erscheinende Vernunft, im eignen Wesen die Dinge durchschauend, durch sein Denken und Wissen, Alles erfassend und in den Weltgesetzen ewige Wahrheiten und Gedanken verwirklichend. Innerhalb derselben waltet seine Gestaltungskraft und bethätigt er sich als der Künstler, der mit schöpferischer Genialität die Urbilder der Dinge, der Typen und Formen ent-

wirft, in welche die Kräfte eingehen, so daß in ihrem Zusammenwirken die Organismen hervorgehen und das Eine als Einigung des Unterschiedenen, die Form als das Maß der Bildungskraft anschaulich und empfindlich wird und so das Wohlgefühl des Schönen dem Gemüthe aufgeht. Als ewig wirkliche Harmonie des innern und äußern Lebens ist er das Urschöne; als Einheit des Realen und Idealen ist er die Wahrheit. Er ist der Freie, der Gütige, der Gerechte — in der sittlichen Weltordnung. Er beruft die Geister zur Selbstbestimmung, zur Selbstvervollkommnung; er läßt den endlichen Willen das Gesetz sich selber geben, und bezeugt sich zugleich im Gewissen, richtend jede Sünde, beseligend das Gute. Als der Allgütige will er das Wohl Aller, aber nur so wie er allein das Heil der freien Wesen wollen kann, als das von ihnen selbst zu erringende. Weil Gott gut ist, darum ist das Gute das Eine und Einigende in den vielen Willen, und weil er der in der Vollendung seiner Selbst Selige ist, darum ist das Gute, in dem wir unsere Bestimmung erreichen und mit ihm Eins werden, das Beglückende.

Wenden wir uns nun zur Kritik der dargelegten Gotteslehre des Verfassers, so müssen wir vor Allem behaupten, daß derselbe Spinoza's Lehre nicht richtig aufgefaßt hat. Richtig ist zwar, daß Spinoza die Welt nicht als Schöpfung Gottes aus Nichts auffaßt, sondern als nothwendige Wesensfolge Gottes, als Selbstbestimmung, Selbstauswirkung oder Selbstverwirklichung Gottes, darum sie als gleichewig mit Gott und keiner Vervollkommnung oder Verringerung seiner Vollkommenheit, keiner Vermehrung oder Verminderung, keiner Erweiterung oder Verengerung fähig bestimmt. Unrichtig aber ist, daß Spinoza in seinen Modificationen nur vorübergehende Bestimmungen des Einen (der göttlichen Substanz) gesehen habe, gleich auf- und niedersteigenden Wellen des Meeres. Vielmehr sind nach ihm nicht bloß die unendlich vielen Attribute der Substanz (von denen uns nur die zwei des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung bekannt sind), sondern auch deren Modi

als individuelle ewig, sowohl die modi des unendlichen Denkens als die modi der unendlichen Ausdehnung (die Seelen oder Geister wie die Atome), die zwar — nicht in einander übergehend — von einander unterschieden und doch — weil in der Substanz eins — nicht getrennt sind.*) Der Unterschied von Leibniz besteht also nur darin, daß Spinoza die Individualbestimmtheiten nicht als Schöpfungen oder Effulgurationen Gottes, sondern als immanente Selbstbestimmungen unmittelbar der zwei bekannten Attribute, mittelbar der absoluten Substanz selbst ansieht, und sie nicht als sämmtlich geistiger Art, sondern als geistige und körperliche (physische) bestimmt. Auch ist ihm Gott nicht überhaupt bewußt- und willenlos, und nicht etwa nur in seinen geistigen Modis bewußt-wollend, sondern nur die Substanz an sich ist nicht Bewußtseyn und Wille, wohl aber ist sie es in ihrem Attribut des unendlichen Denkens, welches kein bloßer abstrakter Allgemeinbegriff des Denkens der endlichen bewußten Wesen seyn kann. Denn Spinoza sagt: „Das Denken ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen.... Ein Wesen, das Unendliches auf unendliche Weise denken kann, ist nothwendig unendlich an Kraft des Denkens.... Es gibt in Gott nothwendig eine Vorstellung sowohl seiner Wesenheit, als alles Dessen, was aus seiner Wesenheit nothwendig folgt.... Die Vorstellung Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise folgt, kann nur eine einzige seyn... Gott ist einzig, also kann die Vorstellung Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise folgt, nur eine einzige seyn."**) Somit ist nach Spinoza Gott nicht zwar an sich, als bestimmungslose, unbestimmte Substanz betrachtet, wohl aber sofern er sich in einem seiner uns bekannten zwei Attribute zum unendlichen Denken bestimmt, vorstellend, somit bewußtwollend,

*) Die Lehre Spinoza's von Theodor Camerer, S. 23—30, 43, 48—51, 118 ff.

**) Spinoza's S. Werke, aus dem Lat. von Berthold Auerbach, II, 42—43.

Geist. Dasselbe faßt sich nach Spinoza in einer einzigen Vorstellung, in Einem Gedanken zusammen und fällt nicht mit dem Inbegriff der endlichen, wenn gleich ewigen Modi desselben zusammen, sondern unterscheidet sich von ihm (dem Inbegriff der Modi) und eignet Gott, sofern er von den Modis seines Denkens und damit von seinem Weltseyn unterschieden ist. Wir Menschen zwar, die bewußten Modi seines unendlichen Denkens, kennen nur zwei von Gottes Attributen, aber man sollte denken, Spinoza habe dem Denken Gottes die Vorstellung, das Bewußtseyn, die Kenntniß der übrigen (der unendlichen) Attribute nicht absprechen wollen, was sie auch immer seyn möchten. So hätte also Spinoza doch die Geistigkeit Gottes und die Unsterblichkeit der geistigen Wesen wie die Unvergänglichkeit der physischen gelehrt? Ist dieß Ernst, ist es haltbar gegenüber den Auffassungen und Auslegungen mindestens der weitaus größten Mehrheit der Geschichtschreiber der Philosophie? Die Quellen geben unsere Auffassung, die auch wir früher nicht theilten, genauer besehen an die Hand, aber in einer dürftigen und mißdeutbaren Form und allerdings unter einer widersprechenden Voraussetzung der Annahme der bestimmungslosen, bewußt- und willenlosen und doch allbestimmenden Substanz. Anstatt nämlich sich damit zu begnügen, zu sagen, auch der absolute Geist setzt in sich eine substantielle Wesenheit voraus, und ist somit die Geistigkeit einer Wesenheit, macht er diese basische Wesenheit zum Allbestimmenden, also auch zum Bestimmenden der göttlichen Geistigkeit, während doch Gott **nur als Geist** allbestimmend ist und seine Wesenheit nur basisch und nicht bestimmend ist. Anstatt zu sagen, der absolute Geist bestimmt als Geist Alles, sagt er, Alles sey bestimmt aus der unbeschränkten Natur oder unendlichen Macht (Substanz) Gottes, als ob seine Macht den absoluten Geist und nicht der absolute Geist seine Macht bestimme. Dieß ist der stark naturalistische Zug in Spinoza's doch zum Spiritualismus tendirender Gotteslehre und dieser nicht überwundene Zug ist es, der Baader veranlaßte, den Spinozismus den Steinabdruck des Böhmismus zu nennen. Aber der Spinozismus wäre nicht einmal dieser Stein-

abdruck, wenn er die Geistigkeit Gottes nur in die endlichen Geister (wie Hegel) verlegte und die Unsterblichkeit der geistigen Wesen leugnete. Insofern der Persönlichkeitspantheismus eine Form des Theismus genannt werden kann, hat auch der Spinozismus ein theistisches Moment, ist aber darum doch nicht das, was man den strengen Theismus nennt oder den Theismus, der die Welt als eigentliche Schöpfung Gottes behauptet, da er nicht einmal reiner Persönlichkeitspantheismus ist, wiewohl er sich diesem von Ferne nähert. Allerdings machte Spinoza mit der Behauptung, alle Bestimmtheit sey Negation, das Unendliche (die Substanz) zur „Bestimmungslosigkeit", aber sein Irrthum lag gerade darin, daß er diese Bestimmungslosigkeit zum Allbestimmenden machte, nicht darin, daß er darum alle Bestimmtheiten aufgehoben hätte; denn die Substanz bestimmt sich doch nach ihm (so unmöglich es ist) zum Geist, zu bestimmten Attributen und zu ebenso bestimmten Modis der Attribute.*) Dabei behält Spinoza wie den Dualismus des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, so im Endlichen den Dualismus von Geist und Körper (Materie), von geistigen Monaden und körperlichen Atomen bei (denn seine einfachen Körper können nur Atome seyn), die jedoch, aber nur in der Substanz, eins sind, und duldet keinen Uebergang von den einen in die andern, also keine potenzirende oder steigernde Erhebung, Metamorphose der Atome in Monaden, der bewußtlosen in bewußte Wesen, der körperlichen Wesen in geistige, wiewohl er alle körperlichen Wesen in den verschiedensten Gradationen beseelt nennt, ohne doch die niedrigern Grade des Beseeltseyns in höhere und höchste, in vernünftig geistige, übergehen zu lassen. Auch der Verf. kann im Endlichen des Dualismus von Geist und Materie — sagen wir von Monaden und Atomen — nicht recht entbehren, verwischt aber oder hebt sogar auf den Unterschied zwischen beiden, indem er die bewußtlosen zu bewußten Wesen sich erheben läßt. Im Grunde hebt er also die Atome auf und kennt nur Monaden,

*) Vergl. Neue Studien von Rosenkranz III, 6.

die zwar an sich bewußtlos, aber bewußtseynsfähig sind und aus der Bewußtlosigkeit sich selbst (!) zum Bewußtseyn erheben, man sieht nicht, ob in unendlicher Zeit alle, oder nur ein Theil unter begünstigenden Verhältnissen. Daß der Verf. das Verhältniß von Spinoza und Leibniz unrichtig faßt und den Gott Spinoza's nur im Menschen zum Bewußtseyn kommen läßt, ist schon gezeigt worden. Um aber unsern Unterschied von Atomen und Monaden klar zu stellen, wollen wir die Atomistik untersuchen. Der Verf. sagte (S. 34): „Unveränderlich in ihrem Wesen, ihrem unzerstörbaren Bestande, ihrem gesetzlichen Verhalten zu andern können sie (die Atome) doch in wechselnden Lagen und Verbindungen auch wechselnde Veränderungen in ihrem innern Seyn erfahren, und wir dürfen vermuthen, daß auch hier das Innere und das Aeußere einander entsprechen, und in den Kraftwesen bedingt ist, was an ihnen und durch sie in die Erscheinung tritt." Man kann auch die Monadologie Atomismus nennen, muß sie aber alsdann nach dem Ausdruck des Leibniz scharf von der corpuscularen, materialen unterscheiden. Die letztere, welche so lange von vielen Naturforschern so hartnäckig vertheidigt wurde, auch von dem sonst so hochverdienten, genialen Liebig, nicht zwar als absolute, wie bei den Materialisten, scheint jetzt im Absterben begriffen zu seyn. Sogar im „Kosmos", der unter die Aegide Darwin's und Haeckel's gestellten Zeitschrift der Darwinianer wurde sie kürzlich — mit denselben Gründen wie vom Recensenten — in vortrefflicher Zusammenfassung der entscheidenden Momente von Prof. Dr. Fritz Schultze widerlegt und die Nothwendigkeit ihrer Umgestaltung zur Monadologie nachgewiesen.*) Aber auch der Verfasser hat

---

*) Kosmos: Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung rc. von Caspari, G. Jäger und E. Krause, I. Jahrgang, 10tes Heft (Januar 1878). Abhandlung Ueber das Verhältniß der griechischen Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft von Prof. Dr. Fritz Schultze, S. 307—310. In denselben Gedankenkreis lenkt Zöllner mit Beziehung auf Bascowich, Faraday rc. ein in seinen Wissenschaftlichen Abhandlungen I, 63 ff. „Das Atom, von seinem (angeblichen materiellen) Kerne befreit, verwandelt sich

entweder den Atomismus nie als corpuscularen verstanden oder denselben aufgegeben, da er jetzt die Atome als individualisirte Kräfte (nicht die Kraft als Eigenschaft des Stoffes) auffaßt und das sogenannte Materielle als Wirkung und Erscheinung der Kräfte gelten macht. Damit aber bekennt er sich zur Monadologie, zum spiritualen Atomismus. Dieß um so sicherer, als corpusculare Atome, starre empfindungslose Körperchen unfähig wären, aus Empfindungslosigkeit zu Empfindungsfähigkeit und zum Empfinden, aus Bewußtlosigkeit zu Bewußtseyn aufzusteigen, was er doch als möglich und wirklich geworden annimmt. Auf die Annahme corpuscularer Atome die Entwicklungs- und Abstammungslehre aufbauen wollen, würde der widersinnige Versuch seyn, aus dem Tode das Leben, aus der Empfindungs- und Bewußtseynsunfähigkeit Empfindung und Bewußtseyn entspringen zu lassen. Wenn also die Entwickelungslehre möglich und vollends wenn sie wahr ist, so kann sie es nur seyn unter der Voraussetzung der Monadologie, der Annahme, daß die einfachen Wesenheiten, welche allem Zusammengesetzten zu Grunde liegen, nicht sehr kleine todte Körperchen, sondern spirituale, empfindungsfähige, wenn nicht stets schon, in welchen geringen Graden immer, empfindende Kräfte sind. Die corpusculare, die materialistische Abstammungslehre ist und bleibt absurd.*) Obgleich der Verf. die corpuscularen Atome eigentlich aufgehoben hat, spricht er doch fortwährend von dem angeblich unentbehrlichen Dualismus selbstloser und selbstseyender Kräfte, der, weil aus dem Einen entspringend, versöhnt seyn soll, während er doch wieder

---

nothwendig in ein Kraftcentrum." Schelling hatte freudig Faraday's Kraftatome begrüßt. Vergl. Die Atomistik von R. Graßmann.

*) Vergl. unsere Recension der Rede R. Virchow's: Die Freiheit der Wissenschaft in dieser Zeitschrift: Neue Folge 72. B. 1. Heft, S. 117—128. Waygoldt (Darwinismus, Religion, Sittlichkeit, S. 151) sagt: „Die Entwicklungslehre wird sich wohl siegreich erhalten, aber nur mit der Annahme eines zweckgeleiteten Fortschreitens, nur unter der Voraussetzung einer logischen Triebkraft." Aus solcher berechtigten Annahme folgt die Unhaltbarkeit des Materialismus mitsammt seiner noch dazu absoluten materialistischen Atomistik.

die selbstseyenden Kräfte aus den selbstlosen sich erheben läßt und noch dazu durch Selbstthat. Das Selbstlose soll sich also durch Selbstthat aus seiner Selbstlosigkeit zur Selbstigkeit erheben können und erheben! Wenn das nicht wunderbar, zauberhaft seyn soll, was soll es denn seyn? Soll es das Eine, aus dem es hervorgegangen ist, in ihm bewirken, dann wird es von ihm selbst doch nicht bewirkt. Es wird gesagt: Das Eine ist die Kraft, Materie ihre Veräußerlichung, Bewußtseyn ihre Verinnerlichung. Sieht denn dieß Kunststück nicht der Hegel'schen Lehre so ähnlich wie ein Ei dem andern? nur verändert durch die Annahme, daß das selbstbewußte Eine sich in der Entäußerung zu Kraftatomen in ihnen bewußtlos machen müßte, um sich aus ihnen wieder zum Bewußtseyn herzustellen. Während das ewig Eine als Selbstbewußtes fort und fort in sich sich bewußt ist und bleibt, macht es sich in den entäußerten Kraftatomen bewußtlos, die es doch immer zugleich selbst ist und bleibt, und bevor nun die bewußtlosen Kraftatome durch (unbegreifliche) Selbstthat sich bewußt machen, verdunkeln sie in der Abscheidung von dem Einen den eignen lichten Lebensgrund, den sie erst in der Erkenntniß, Glieder des Ganzen zu seyn, wieder gewinnen. Klingt dieß nicht etwas stark romantisch?*) Ist es da zum Verwundern, wenn der Verf. keine feste Gewißheit von seinen Aufstellungen hat und ihnen — wenigstens an dieser Stelle — nur hypothetischen Werth beilegt, zufrieden, wenn ihm das Recht eingeräumt wird, auch eine Hypothese aufstellen zu dürfen? Wir erkennen gerne an, daß, wenn die Philosophie hier über Hypothesen nicht hinauskommen könnte, die von ihm aufgestellte vom Einen sich zum immanenten Kosmos entfaltenden Urwesen als Urgeist noch immer sehr bedeutende Vorzüge vor der Hypothese des Pluralismus der

*) Oder getraut sich der Verf. in allem Ernste uns zu zeigen, daß und wie aus bewußtlosen Thätigkeiten der Atome endlich doch Bewußtseyn hervorspringen könnte und müßte? Wir würden es nicht mehr romantisch nennen, wenn uns solche Genesis evident gemacht werden könnte. Selbst Naegeli getraut sich nicht, aus absolut empfindungslosen Atomen Leben und Bewußtseyn erklären zu wollen.

Materialisten, der auseinander liegenden Vielheit absoluter (dem Seyn nach unbedingter) Atome, haben würde. Aber wir verlangen von der Philosophie mehr als Hypothese, wirkliches Wissen, Gewißheit, mag man letztere auch mit Ulrici wissenschaftlichen Glauben nennen. Ein Wissen von Gott hat der Verf. nicht, nur Gefühl des Unendlichen, Vermuthung, Wahrscheinlichkeit, praktisches Postulat, Glauben. Die Einwürfe Kant's gegen die Gültigkeit des ontologischen, des apriorischen Beweises für das Daseyn Gottes gelten ihm für unwiderleglich. Aber die Consequenzen Kant's, die Behauptung der Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen, gleichviel ob von Oben herab oder von Unten hinauf angestrebt, zieht er nicht oder doch nur halb und halb, und bietet der Welt, was Kant für Scheinwissenschaft erklärt haben würde, als Wissenschaft an, wenn der Verf. es gleich da und dort als Hypothese bezeichnet. Wenn Kant von Gott sprach, so nahm er ihn im moralischen Glauben als überweltlichen vollendeten Geist an und schloß in diesem moralischen Glauben jeden Pantheismus aus, auch den Gott Persönlichkeit beilegenden. Die Welt war ihm in demselben Glauben Schöpfung Gottes und nicht seine Selbstverwirklichung. Wer die letztere Ansicht aufstellt, überschreitet nach Kant die Grenzen der menschlichen Vernunft und erzeugt eine bloße Scheinwissenschaft; macht er aber diese wieder zur bloßen Hypothese, so hat er nach Kant streng genommen so gut wie nichts geleistet. Hypothesen sind zollfrei, aber Wissenschaft sind sie nicht, höchstens daß sie, was allerdings von ihnen reichlich geleistet wurde, Wissenschaft vorbereiten können in erforschbaren Gebieten, wozu aber nach Kant das Uebersinnliche nicht gehört. Nach dem Verfasser hat (S. 421) Kant's Kritik allerdings jener „schwärmerischen" Metaphysik ein Ende gemacht, die das vor- oder überweltliche Wesen Gottes aus reiner Vernunft oder nach Sätzen einer sogenannten übernatürlichen Offenbarung darstellen will und vom menschlichen Stand- und Augpunkt sich in den göttlichen zu versetzen meint.*)

*) Dieß soll wohl auch von Baader gelten, den es aber nicht trifft, weil was er vom Leben Gottes lehrte, auf Rückschlüssen aus den Erfahrungen und Erkenntnissen des menschlichen Geistes beruht.

Angenommen dieß wäre wahr, würde es dann doch mit Kant stimmen, auf dem Wege der Erfahrung, der Induktion, des Ganges von Unten nach Oben, von der Welt zu Gott, zu denselben Ergebnissen gelangen zu wollen, zu welchen der Pantheismus, sey er auch Persönlichkeitspantheismus, von Oben herab, apriori, gelangt zu seyn glaubte? Gewiß nicht, Kantisch wäre dieß in keinem Falle, auch wenn es sich abgesehen von Kant doch bewahrheiten könnte, was aber nicht seyn kann, weil Erfahrung ohne apriorischen Einschlag niemals mehr als Wahrscheinlichkeit, so hoch sie steigen möge, gewähren kann. Kant würde von seinem Standpunkt der praktischen Vernunft aus die „Hypothese" des Verfassers von der Wesens-Immanenz Gottes in der Welt nicht einmal wahrscheinlich gefunden haben, sondern theoretisch unentscheidbar, praktisch aber irrig, weil dem Vernunftglauben widersprechend, der den überweltlichen Gott verlangt. Entweder also der Verf. beruft sich auf Kant mit seiner Behauptung: Gott ist eine Vernunftidee, aber wir haben von seiner Realität keine wissenschaftliche Gewißheit (eine solche könnte gar nicht sinnlich und auch nicht mathematisch und könnte doch, wenn überhaupt möglich, eine wissenschaftliche seyn), seine Annahme bleibt jedoch eine Forderung der praktischen Vernunft, dann muß er seine „Hypothese" fallen lassen, oder, er will sie aufrecht halten, dann darf er sich nicht auf Kant berufen. Soll Wesenserkenntniß Gottes und der Welt und ihres Verhältnisses in irgend einem Maaße möglich seyn, so muß über Kant hinausgeschritten und die Berechtigung dazu nachgewiesen werden. Dieß haben J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Krause, H. Ritter,*)

*) H. Ritter nennt sein System einen neuen (durch den Kriticismus hindurchgegangenen) Dogmatismus, widerlegt den Kriticismus kritisch und begründet mit tiefeindringenden Gründen die Berechtigung eines neuen Dogmatismus. S. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften I, 36—77 ff. Der Kriticismus Kant's ist im Grunde doch nichts Anderes als eine Einschränkung des Skepticismus durch Dogmatismus und dieses durch jenen, also ein Mittelding zwischen beiden. Er erschrak vor dem Skepticismus und erschrak ebenso vor dem Dogmatismus, suchte nun Rettung in einem Mittleren zwischen beiden, und blieb daher halb skeptisch, halb dogmatisch. Oder

Ulrici in verschiedener Weise versucht, dann aber nicht Hypothese, sondern wissenschaftliche Erkenntniß zu geben behauptet. Es wäre heute zu untersuchen, ob und inwieweit es ihnen oder Einem und dem Andern von ihnen gelungen ist, und auch einige ihrer Nachfolger wie Fortlage, Harms ꝛc. wären in die Untersuchung einzubeziehen. Es wäre sogar über Kant hinaus zurückzugehen auf Leibniz und Spinoza, um zu prüfen, ob sie bezüglich des Beweises für das Daseyn Gottes nicht schon das Richtige gesehen oder doch angebahnt haben, und ob überhaupt ihnen gegenüber der Kantische Kriticismus wirklich die volle Berechtigung in Anspruch nehmen darf, die er sich beilegt und die so Viele ihm zuerkannt haben. Prüfen wir z. B. den apriorischen Beweis Spinoza's für das Daseyn Gottes als des einzigen Absoluten, von näheren Bestimmungen desselben abgesehen. Wie lautet er? „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen das Daseyn in sich schließt, oder das, dessen Natur nicht anders als daseyend begriffen werden kann.... Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird; das heißt das, dessen Begriff nicht des Begriffes anderer Dinge bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen.... Unter Gott verstehe ich das schlechthin unendliche Seyende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt."*) — Diese Aufstellung vertheidigt nun Spinoza gegen eine Einwendung, die im Kern der Sache dieselbe ist, welche Kant gegen den ontologischen Beweis gelten machen wollte, die übrigens schon Gaunilo im Mittelalter vorgebracht hatte. Spinoza erklärt: „Wenn Jemand sagte, er habe eine klare und bestimmte d. h. richtige Vorstellung von der Substanz, er sey aber dennoch ungewiß, ob eine solche Substanz da sey, so wäre dieses wahrlich dasselbe, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung, er sey aber

ist er nicht skeptisch, wenn er alle Erkenntnißmöglichkeit des Uebersinnlichen leugnet, und nicht dogmatisch, wenn er apriorische Anschauungs- und Erkenntnißformen lehrt?

*) Mit diesen Sätzen beginnt Spinoza seine Ethik.

dennoch nicht gewiß, ob sie nicht falsch sey.“ Dagegen wurde und wird in dieser oder jener Fassung eingewendet: die Vorstellung, besser der Begriff, die Idee von Gott kann subjektiv richtig, nach Wesen und Gesetz der Vernunft zutreffend, adäquat gebildet seyn, aber möglicherweise kann ihm oder ihr im Reiche des Daseyenden nichts Objektives entsprechen, und wenn es ihm oder ihr auch (zufälligerweise) entspräche, so würde dies doch nicht aus dem Begriff von Gott folgen. Hierauf wäre vielleicht im Sinne Spinoza's zu erwidern: Aus dem Begriff Gottes Folgen heißt nicht aus ihm Erschaffen-werden. Gott wird eben nicht erschaffen und ist nicht erschaffen. Soll und kann also Gott nicht aus dem menschlichen Begriff von ihm geschaffen werden, so kann die Untrennbarkeit der behaupteten Richtigkeit des Begriffs von Gott von der Gewißheit seines Daseyns nichts Anderes bedeuten, als der Begriff Gottes drückt im Geiste — gedanklich — das wahre Wesen Gottes aus, welches gerade darin besteht, daß es als das Unbedingte, das alles Andere, auch den menschlichen Geist und mit seinen Begriffen auch seinen Begriff von Gott Bedingende ist, somit das von aller Voraussetzung (auch des Begriffs von ihm) Freie, voraussetzungslos Seyende.*) Ein solches muß vernunftnothwendig als völlig einzig existiren, sonst könnte überhaupt nichts existiren, was anzunehmen widersinnig ist, weil unleugbar Wirkliches existirt. Wenn Wirkliches existirt, so ist es entweder unbedingt oder bedingt, folglich ist das Unbedingte jedenfalls wirklich, weil sonst auch kein Bedingtes existiren könnte.

Kant dagegen erklärt sich im Wesentlichen also: Die Idee Gottes ist eine nothwendige Vernunftidee. Der Begriff von Gott ist der Begriff eines absoluten, aus und durch sich seyenden unendlichen schrankenlosen Wesens, Urgrund und Ursache alles endlichen Daseyenden. Aber aus dem Begriff, der Idee Gottes, folgt nicht sein Daseyn. Gott kann seyn, aber aus

*) D. h. wenn der Mensch von Gott richtig denkt, so weiß er, daß Gott war, ist und seyn wird, auch wenn der Mensch gar nicht wäre oder keinen Begriff von ihm hätte.

unserem Begriff von Gott kann sein Daseyn nicht erwiesen werden. Aber auch sein Nichtseyn kann nicht erwiesen werden. Daher ist es möglich, daß er ist, und die praktische Vernunft kann sein Daseyn deßhalb ohne Widerspruch postuliren und glauben, weil ohne diesen Glauben sittliches Leben und sittliche Weltauffassung nicht möglich wäre.

Dagegen kann nachgewiesen werden, daß, da Kant die Möglichkeit der Existenz Gottes zugeben muß, weil an Unmögliches oder an als unmöglich Erkanntes vernunftmäßig nicht geglaubt werden kann, auch ein Glaube an Gott aus moralischen Gründen ohne Einräumung der Möglichkeit Gottes unmöglich wäre. Da aber eine reine absolute, unendliche Möglichkeit nie aus sich heraustreten, nie in irgend eine Wirklichkeit aus sich selbst übergehen könnte, wozu ihr jedes aktualisirende Vermögen abgehen würde, somit so gut wie nicht wäre, so setzt sie, wenn sie nicht ein Wirkungsloses, umsonst Angenommenes seyn soll, ein Wirkliches voraus, welches sie zu aktualisiren vermag und dieses kann nur ein Unbedingtes, Unendliches seyn, da Bedingtes nur durch Unbedingtes seyn kann und ohnehin ein Bedingtes niemals Macht über die Unendlichkeit des Möglichen haben könnte. Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes schließt aus der Vernunftnothwendigkeit des Begriffs von Gott, daß er sich als der Begriff eines bedingten Wesens und also als selber bedingt nur aus der Existenz des Unbedingten erklärt.

Dieser Beweis, der ein Gewißwissen gewährt, wie die Philosophie verlangt, wenn sie Wissenschaft seyn soll, ist weder sinnlich noch mathematisch — was er auch weder seyn soll noch kann —, und doch wissenschaftlich und zwar philosophisch-wissenschaftlich. Er hat nicht im Geringsten zur nothwendigen Folge, daß nun das Gute aus Furcht und Hoffnung, nicht aus Achtung vor dem Sittengesetz gethan würde. Wäre es der Fall, so würde die „Hypothese" von Gott gleichwie der Kantische moralische Glaube die gleiche Folge haben müssen, es sey denn, daß die „Hypothese" umsonst aufgestellt, der moralische Glaube kein gefestigter wäre. Wenn Kant die Religion als Erkenntniß der

Pflicht als göttlicher Gebote erklärt, so will er doch nicht und besorgt auch nicht, daß nach dieser Erklärung die Menschen das Gute nothwendig nicht aus Achtung vor dem Sittengesetze thun würden. Die großen Forscher Kepler, Spinoza, Leibniz, Newton, Kant rc. dachten anders hierüber als der Verfasser und bewährten durch ihr Leben die feste Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes.*) Obgleich nach des Verfassers Ueberzeugung, oder dürfen wir setzen nach seiner Hypothese, Gott und alles Seyende in ihm ewig ist, kann er doch sagen: „Die Urkraft (worunter er doch wohl Gott versteht) unterscheidet sich unmittelbar nicht in Vorstellungen, sondern in Kräften; die sind real, und indem die Urkraft sich zu Freiheit und Bewußtseyn erhebt, stellt sie dieselben auch vor." Wäre dieß wörtlich zu nehmen und nicht bloß als eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, so würde Gott bewußtlos seyn und bewußtlos sich in Kräfte unterscheiden und dann erst sich zum Bewußtseyn erheben, was doch wohl nicht gut seine wirkliche Meinung seyn kann, sonst wären die Unterscheidungen in Gott blinde Wirkungen und die Atome oder Monaden eher als sie von Gott gewußt würden. Es würde diese Meinung an Schelling's dunklen Grund in Gott erinnern, den Baader aufhob und verneinte, nachweisend, daß Gott ein (geistiges) Licht sey, in dem keine Finsterniß angetroffen werde.**)

Doch mag jene Aeußerung des Verfassers nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks seyn, wenn auch eine nicht unbedenkliche. Jetzt erst können wir uns genauer zu dem eigentlichen Kern seiner Lehre oder Hypothese wenden, zu der Frage, ob seine Gott-Weltlehre stichhaltig ist. Abgesehen davon, daß der Verf. einen eigentlichen wissenschaftlichen Beweis für das Daseyn Gottes nicht geführt hat, sondern dasselbe als im Gefühl gegeben annimmt oder auch beiläufig sich auf den Beweis Kant's aus

*) Vergl. Wissenschaftliche Abhandlungen von Friedrich Zöllner, I, 209 ff.

**) Die Schelling'sche Lehre vom dunklen Grunde in Gott beruht wenigstens nach Baader auf einem Mißverständniß J. Böhme's.

moralischen Gründen stützt,*) erweist sich, inhaltlich betrachtet, sein Standpunkt erhaben über den Materialismus, Naturalismus, Hylozoismus, den gemeinen Pantheismus, ohne darum dem Deismus anheimzufallen. Da er die Persönlichkeit Gottes anerkennt und gegen Einwendungen in Schutz nimmt, so ist seine Lehre insoweit theistisch und somit als eine besondere Form des Theismus anzuerkennen, nur daß sie zugleich insofern pantheistisch ist, als sie sich zu der Behauptung bekennt, Gott, der persönliche Gott, sey alles Seyende, und was wir die Welt nennen, die ihm mit dem Atomen- oder Monaden-Universum zusammenfällt, sey die Selbstgestaltung, Selbstverwirklichung oder Selbstauswirkung des persönlichen Gottes. Schöpfung wäre danach nichts Anderes als ewige Selbstherausstellung, Selbsterscheinung Gottes in seiner totalen Unendlichkeit. Hieraus würde folgen, daß Vermehrung oder Verminderung der Vollkommenheit Gottes, die ihm als dem Absoluten und Unendlichen zukommen muß, unmöglich wäre, nicht bloß sofern er Selbstbewußtseyn und Wille und Macht ist, sondern auch sofern er sich in ein Monadenuniversum, die Totalität der Welt, die er zugleich selber ist, ausbreitet. Seiner Vollkommenheit müßte auch die Welt in der Gesammtheit ihrer Individualgestaltungen theilhaftig seyn. Ist Gott ewiges unendliches Wissen und Weisheit, ewiger Wille, Güte und Liebe, so muß die Welt sie in ihrer Totalität rein widerspiegeln. Ist Gott der Allseyende, so muß er auch der Allbestimmende und die Welt in allen ihren Individuen das Allbestimmte seyn. Wie eine Selbstbestimmung in den Individuen der Welt aufkommen könnte, wäre absolut nicht einzusehen. Das allgemein Determinirtseyn in den Individuen, der allgemeine Determinismus, würde aus dem persönlichen Gott, der eins mit seiner ewigen unwandelbaren Vernunft ist, mit derselben strengen Nothwendigkeit folgen, wie Spinoza den Determinismus aus der einigen an sich unpersönlichen Sub-

*) Gelegentlich wirft er wohl auch den Gedanken hin, daß Bedingtes auf ein Unbedingtes zurückweise und es voraussetze. Aber nähere Begründung fehlt.

stanz abgeleitet hat. Da ihm die Substanz Alles ist, was seyn kann, worein er die Vollkommenheit Gottes setzt, so ist ihm auch wie für Spinoza die Welt ewig vollkommen, erhebt sich nicht zu größerer Vollkommenheit und sinkt nicht zu geringerer herab. Daran ändert sich für Spinoza auch nichts durch das unendliche Denken, welches er als eins der unendlichen Attribute der Substanz zuschreibt und welches sich sogar in einer einigen Vorstellung zusammenfaßt. Diese Auffassung nöthigt ihn zu der Behauptung, daß Gott nicht nach Zwecken handle, wodurch er als unvollkommen erscheinen würde, sondern nach der Natur seines Wesens, wodurch die Vorstellungen von Gut und Böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit ꝛc. als Vorurtheile hinwegfallen, da sie nur Modi der Einbildungskraft sind, die nicht die Natur irgend eines Dings, sondern nur die Verfassung der Einbildungskraft anzeigen. Nach Spinoza muß die Vollkommenheit der Dinge nach ihrer Natur und ihrem Vermögen allein geschätzt werden, und die Dinge sind deßhalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder verletzen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr entgegen sind. Warum aber Gott nicht alle Menschen so geschaffen hat, daß sie blos durch die Führung ihrer Vernunft geleitet werden, erklärt sich nach Spinoza daraus, weil er Stoff hatte Alles zu schaffen von der höchsten nämlich bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit (doch wieder größere und niedere Vollkommenheit!), oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so umfassend waren, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, ausreichten. Also auch das physische und geistige Uebel in allen Gestalten kann vom unendlichen Denken als zu ihm gehörig und somit als ganz in der Ordnung begriffen werden! Tieferen Sinn hat es, wenn Kant (theistisch) sagt, daß Gottes Werke all die Größe und Mannichfaltigkeit hätten, die sie nur fassen könnten. Wir untersuchen hier nicht, ob der Schluß der Ethik Spinoza's mit diesem Determinismus verträg-

lich ist, wo gesagt wird, daß der von ihm gezeigte Weg zur wahren Erkenntniß und zum Besitz der wahren Seelenruhe zwar sehr schwierig scheine, aber sich doch finden lasse (von Allen, nicht von ihm allein?). Wie soll dieß stattfinden können, wenn Alle unbedingt determinirt sind und die Freiheit des Willens absolut verneint wird? Der Verf. glaubt aus dem Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes nicht die gleichen Folgerungen ziehen zu müssen, welche Spinoza aus dem Begriffe der absoluten Substanz gezogen hat. Allein da ihm die absolute Persönlichkeit die unwandelbare ewige Vernunft, der ewig sich selbst gleiche unveränderliche vollkommene Wille ist, die absolute Macht, der nichts widersteht und widerstehen kann und die darum alles Seyende ist; da ihm Gott nicht der Herr, der Beherrschende seiner Vernunft, seines Willens und seiner Macht ist, sondern diese selbst, in ihnen aufgehend, und frei nur weil er dies Alles ganz und voll aus sich selbst ist, so sieht man keine Möglichkeit, wie Gott, mag er sich auch in sich in unendliche Modificationen unterscheiden können, etwas von sich — sich theilend — loslassen, aus sich entlassen, zur Selbstthätigkeit entäußern, mit einer solchen Freiheit des Willens begaben kann, die er selbst nicht hat, nämlich mit einer in gewissem Maaße indeterministischen Freiheit des Willens, die sich aus sich zu Dem oder zu Jenem, zum Guten oder zum Bösen, zum Recht oder zum Unrecht rc. bestimmen kann. Ist Gott im eigentlichsten Verstande alle Dinge, das Centrum der Peripherie des seine eigene Wesenheit entfaltenden Monadenreichs, so ist er auch das All- und Allein-Bestimmende von Allem, und, wenn wir diese Anschauung in die erscheinende Wirklichkeit verfolgen wollen, so bestimmt sich Gott von Ewigkeit zu einer Welt des Unorganischen in allen Gestaltungen und ist sie selbst, er steigt aus sich selbst als dem Unorganischen auf zum Organischen, zur Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt und ist sie alle selbst und wirkt alle Thätigkeiten und Verrichtungen in ihnen selbst. Er ist der Vergiftende im Gift, der Blutsaugende und Quälende im Insekt, der Stiereverschlingende im Löwen, der Menschenfressende im

Tiger und Hayfisch, der Glauben Erzeugende im Gläubigen, der Unglauben Erzeugende im Ungläubigen, der Edelsinn, Güte, Liebe Erzeugende im Edlen, der Verbrecher-Lust und That Erzeugende im Verbrecher, im Heiligen im Himmel, im Verdammten in der Hölle. Wenn der Verfasser diese Folgerungen nicht zieht, so verfährt er eben unfolgerichtig und entnimmt aus dem reinen Theismus Gedanken, die ihm nicht zustehen, weil sie nicht bloß aus seinen Vordersätzen nicht folgen, sondern sogar mit ihnen im Widerspruch stehen. Man kann sie glückliche Inconsequenzen nennen, und sich ihrer erfreuen, aber sie hören damit nicht auf Inconsequenzen zu seyn. Nach dem Verf. ist Gottes Persönlichkeit, Selbstbewußtseyn und Wille, nicht die ewig in sich vollendete, in sich beschlossene Voraussetzung seiner Weltschöpfung, sondern er bestimmt sich seiner Natur nach — nicht durch Gedanken und Entschluß — zur Gestaltung eines Monadenreichs (das wir, wiewohl es in Gott und Gott selbst ist, Welt nennen) und ist nur vermittelst dieses aus seiner Natur folgenden Monadenreichs Bewußtseyn, Wille, Geist, Persönlichkeit. Nur in der und durch die Hervorbringung der Welt ist er Geist. Dem Monadenreich als Naturwirkung Gottes kann also nicht „Freude und Würde" der Willensfreiheit verliehen seyn, um so weniger als sie sich erst durch eine unbegreifliche (unmögliche) Selbstthat aus Bewußtlosigkeit zu Bewußtseyn erheben sollen. Ist alles sogenannte Geschaffene — wenn auch nicht zeitlich doch begrifflich — vorgeistige Naturwirkung Gottes, so kann er auch den naturnothwendig wirkenden Gesetzen seiner Natur nie entrinnen, und die Offenbarung Gottes in ihnen als Vernunft und Güte kann keine Emancipation zur zurechnungsfähigen Freiheit des Willens der Monaden oder eines Theils derselben seyn. Gott muß nicht darum ruhender Zustand seyn, weil er in seiner ewigen überweltlichen Vollendung sich selbst genug ist, denn er ist ewige Selbsterneuerung und Selbstverjüngung. Die Weltschöpfung ist nicht ein Akt eines göttlichen Bedürfnisses, der ihn erst von Armuth des Seyns, von Nichtvollendetheit befreite, nicht ein Akt der Noth zum Erlangen seiner Vollkommenheit, sondern

ein freier Akt seiner Liebe und Güte aus der Fülle des Reichthums seines ewigen Seyns. Der genialste, tiefsinnigste Philosoph des Alterthums, Platon,*) stand dieser Ansicht wenigstens ungleich näher als dem Pantheismus, und die großen Forscher neuerer Zeit, Copernikus, Kepler, Cartesius, Newton, Leibniz, Berkeley, Wolff, Kant, Montesquieu, Herbart huldigten dem überweltlich ewig vollkommenen Gott als absolutem Urgeist. Der hochbegabte, menschenfurchtlose Friedrich Zöllner bringt bezüglich mehrerer der Genannten authentische Belege in Erinnerung, die der Beachtung zu empfehlen sind.**) Von Newton ist bemerkenswerth, daß er in einer längeren Anmerkung im 5. Abschnitt des dritten Buches seines berühmten Hauptwerkes Gott nicht als Weltseele, sondern als den Herrn aller Dinge, als überweltlich vollkommen, erhaben über das Weltall, überall gegenwärtig und wirksam bezeichnet, und obgleich er Alles in ihm (ganz im Sinne Baader's als seiner Macht und Herrschaft unterworfen) enthalten seyn läßt, doch zur Vermeidung jedes Mißverständnisses hinzufügt: „Die Heiden dachten sich, daß die Sonne, der Mond, die Sterne, die Seelen der Menschen und alle anderen Theile der Welt Stücke des höchsten Wesens ausmachten." ***) Der Persönlichkeitspantheismus trat wohl zuerst unter den Neueren in Jordano Bruno hervor, erhielt aber seine stärkste Begünstigung durch den Einfluß Spinoza's seit Jakobi's, wiewohl seiner Tendenz widerstreitenden, Anregungen Spinozistischer Studien. Spinoza selbst näherte sich schon einigermaaßen diesem Standpunkt von Ferne durch sein seiner Substanz beigelegtes Attribut des unendlichen Denkens, vermöge dessen es ihm „in Gott nothwendig eine Vorstellung sowohl seiner Wesenheit als alles Dessen gibt, was aus seiner Wesenheit nothwendig folgt, welche Vorstellung nur eine einzige seyn kann". Die an sich bewußt- und

---

*) Vergl. Ueber αἰτία im Philebos von Rettig in dieser ph. Zeitschrift, Neue Folge, 72. B. 1. Heft (1878) S. 1—43.

**) Wissenschaftliche Abhandlungen von Friedrich Zöllner I, 209—214.

***) Sir Isak Newton's Mathematische Principien der Naturlehre. Mit Bemerkungen und Erläuterungen von Prof. Dr. Ph. Wolfers S. 508—511.

willenlose Substanz soll doch zugleich natura naturans seyn und wird von Gott, sofern er natura naturata ist, von ihr aus und von ihr rückwärts in einer das unendliche Denken umfassenden Vorstellung vorgestellt und begriffen.*) Wie unklar und seltsam dieß sey, so ist es doch bestimmt Spinoza's Lehre, nach welcher Vorstellung und damit Bewußtseyn zwar nicht der Substanz an sich, ihr aber doch in ihrem Attribut und nicht erst in den Modi, den einzelnen endlichen vorstellenden und bewußten Wesen, zukommt. Erst nach dem Hervortreten des Theismus des Leibniz konnten bestimmtere Versuche einer Verschmelzung des Pantheismus und des Theismus hervortreten. Ihre markirtesten Repräsentanten sind Lessing und Herder,**) beziehungsweise Vorläufer der späteren Gestalt der Philosophie Schelling's, von welcher aus, wohl auch unter Einfluß Lessing's und Herder's, die persönlichkeitspantheistische Anschauung in verschiedenen Modificationen sich auf Weiße, J. H. Fichte, Fechner, Lotze, Teichmüller, den Verfasser und Andere verbreitete. Am bedeutendsten fällt hier Schelling in's Gewicht, wenn auch die besondere Art seiner Fassung jenes Grundgedankens von keinem einzigen der Genannten getheilt werden dürfte. Auf den Grundgedanken der persönlichkeitspantheistischen Ansicht aber beruft sich auch der Verfasser, wenn er (S. 430) Schelling wortgetreu sagen läßt: „Daß Gott das Seyende selbst ist, daß bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben; er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen." Allein es ist doch noch ein Unterschied, ob alles Seyn Gott ist oder ob alles endliche Seyn Gottes, des absolut Seyenden, ist, weil es durch ihn geschaffen, gegründet und daher in dem Sinne in

---

*) Hätte man Spinoza gefragt, ob denn auch das unendliche Denken der Natura naturata begreife, wie die unendliche Substanz als Natura naturans sich in jener zur Vorstellung, zum Bewußtseyn bringe, so würde er — gleich den Materialisten — keine Antwort zu geben vermocht haben.

**) Die christliche Philosophie rc. von Heinrich Ritter II, 482, 494 bis 495.

ihm ist, daß es sich seiner Macht nie entziehen kann.*) Im allgemeinsten Sinne ist daher alles Geschaffene, Bedingte in Gott als in seiner Macht, darum ist es aber nicht Theil, Moment, Position seines Seyns, auch nicht Edukt, sondern Produkt, sonst wäre Gott nicht der überweltliche, weltfreie, sondern verflochten in die Welt und ihre Processe, ewig und zeitlich zugleich, vollendet und anfangs-endlos unvollendet, einig und zugleich zersplittert, zerrissen. Seine Vollkommenheit müßte, was doch widerspruchsvoll, im Zugleichseyn seiner Vollkommenheit und Unvollkommenheit, seiner Harmonie, seines Friedens, seiner Seligkeit, und der Disharmonie, seines Unfriedens und Widerstreits, und der Unseligkeit bestehen. Wenn die Welt anfangslos wäre, so müßte auch die Zeit anfangslos seyn so wie der Raum absolut unendlich und erfüllt mit absolut unendlich vielen Wesen, was nicht bloß über alle Begriffe hinausgeht, sondern auch begrifflos ist, und dieß selbst für einen unendlichen Verstand seyn müßte, der sich noch irgendwie von dieser Unendlichkeit von Zeit, Raum und Wesen zu unterscheiden vermöchte. Eine anfangslose Zeit wäre auch endlose Zeit und das Zeitlich-Räumliche wäre und bliebe in unendliche Zeit hin gebrochen, widerstreitend, zerrissen.**) Alle Entwickelung wäre wie anfangslos — grundlos — so auch ziellos, und wirkliche, wahrhafte Geschichte, wie auch Schopenhauer bei jener Voraussetzung einräumt, unmöglich, weil nur ziellose — gleichgültige — Veränderung übrig bleiben würde. Nach unendlicher Zeit wäre die Welt nicht weiter geschritten als sie vor unendlicher Zeit schon geschritten gewesen wäre — nicht weiter als sie vor jedem noch so weit zurückliegenden Zeitpunkt schon gewesen wäre und als sie nach jedem

*) Mag es nun nach Baader's Terminologie von Gott durchwohnt oder auch in seine Beiwohnung (im Zeitleben) oder selbst in seine Inwohnung aufgenommen seyn.

**) Auch Teichmüller verwirft das Ins-Unendliche-Gehen nach Rückwärts und nach Vorwärts, wenn auch aus einem andern Grunde als wir. Wenn ihm (l. c. S. 78) die Welt ein absolutes System und überall abgeschlossen ist, so kann man das Letztere ontologisch einräumen, aber nicht ethisch, weil Fortschritt zur Vollendung stattfinden soll.

noch so weit in der Zukunft liegenden Zeitpunkt seyn würde. Alle Veränderungen wären nur gleichgültig, da sie ein Ziel nicht haben könnten und ein solches weder in irgend einer Zukunft erreichen könnten, noch in irgend einer Vergangenheit erreicht gehabt hätten.*) Ein Hauptmotiv des Deismus in seiner strengen Unterscheidung Gottes und des Weltalls war und ist die Reinerhaltung der Vollkommenheit, Heiligkeit, Seligkeit, Anbetungswürdigkeit Gottes, geleitet von den Ehrfurchtsgefühlen für das absolute geistige Wesen. Spricht der Deismus Gott die Macht der Weltschöpfung zu, so ist es wohl unrichtig, daß er mit der Schöpfung die Macht Gottes erlöschen lasse, sondern er behauptet nur, daß Gott die Ausübung seiner Macht freiwillig suspendire, weil die Welt bei der Schöpfung schon mit allen Kräften und Gesetzen, deren sie bedurft habe, von Gott ausgerüstet sey und nur durch freie Suspendirung der Wirksamkeit der göttlichen Macht durchaus selbstthätige Entwickelung der Welt möglich sey. Der Theismus aber, das Moment der Wahrheit im Deismus, die strenge Unterscheidung Gottes von der geschaffenen Wesenheit der Welt, festhaltend, behauptet die permanente Wirksamkeit Gottes, durch die göttliche Weisheit so geordnet, daß damit die Selbstthätigkeit der Weltwesen und die

---

*) Der bedeutende Naturforscher Naegeli bekennt sich zum empirischen Materialismus und somit auch zu der begrifflosen Lehre von der Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit und damit zu der Gleichgültigkeitslehre aller kosmischen Veränderungen. Da die Geschichte des Universums jedenfalls eine enorm riesige ist, so könnte immerhin seine Angabe, daß seit Entstehung der Organismen auf unserer Erde 500 Millionen Jahre verflossen seyen, nicht unmöglich seyn, aber erwiesen hat er sie nicht. Siehe Amtlicher Bericht der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in München vom 17. bis 22. September 1877. (München, Straat, 1877.) S. 33. — Soll aus Naegeli's empirischem Materialismus ein philosophischer werden, so müßte doch philosophirt werden. Aber N. entschlägt sich dessen und erlaubt und überläßt es zugleich Anderen. Teichmüller sagt (l. c. S. 86): „Die (wahre) Wirklichkeit erschließt sich nicht den Sinnen, sondern nur der Vernunft, die sich selbst erkennt.“ „Die Thatsachen (erklärt T. S. 57) für sich bilden noch keine Wissenschaft, sondern erst die Erklärung der Thatsachen nach (aus) Principien.“

Selbstbestimmung der geistigen Wesen sehr wohl bestehen kann, weil ihm Gott freiwollendes und Freiheit wollendes Wesen ist.

Allein ist der Schöpfungsbegriff des Theismus nicht unlösbaren Schwierigkeiten unterworfen? Wir antworten auf diese Frage:

Das Weltall kann nicht Selbstauswirkung, Naturwirkung Gottes seyn, auch nicht des Gottes, der sich aus seiner Natur zum Selbstbewußtseyn erhoben haben soll. Es müßte dann die Vollkommenheit Gottes allseitig widerspiegeln und alle Wesen müßten von Natur vollkommen, widerstandsfrei, harmonisch zu einem vollendeten Ganzen geeint seyn. Diese Annahme widerspricht der Erfahrung und ist schon darum hinfällig. Ist aber Gott nicht der im Weltall sich vollendend selbst auswirkende absolute Geist, das Weltall nicht von Natur die vollkommene Spiegelung der Vollkommenheiten Gottes, was es auch in einem anfangs-endlosen Proceß nicht werden könnte, so muß das Weltall, da es nicht ein zweites Absolutes oder ein Inbegriff dem Seyn nach absoluter Wesen seyn kann, da die Einzigkeit des Absoluten feststeht, irgendwie durch Gott hervorgebracht seyn. Da Gott absolut unwandelbar und untheilbar ist, so kann die Welt nicht dadurch hervorgebracht seyn, wie Mainländer unsinnigst meint, daß er sein Seyn in die Welt aufgehoben hätte, so daß einzig und allein nur noch die Welt wäre, noch auch dadurch, daß er einen Theil seines Seyns zur Welt entäußert hätte und mit dem andern Theil Gott geblieben wäre. Folglich kann das Weltall weder Selbstauswirkung Gottes, noch Gestaltung eines ohne ihn vorhandenen Stoffes, noch Entäußerung seiner Wesenheit oder von Theilen seiner Wesenheit, sondern es muß Schöpfung Gottes, Hervorbringung aus Nichts seyn. Wie eine solche Schöpfung sich vollzieht, ist dem menschlichen Verstande unbegreiflich, aber sie selbst ist darum nicht unmöglich. Möglich muß sie seyn, weil jede andere Erklärungsweise des Ursprungs der Welt auf unausweichliche und unlösbare Widersprüche stößt, die dargelegte aber allein nicht. Was den endlichen Wesen unmöglich ist, Schöpfung, Werden aus Nichts,

das braucht darum nicht dem Unendlichen unmöglich zu seyn, denn das dem Endlichen Mögliche ist nicht das Maaß des dem Unendlichen Möglichen. Da uns das Unendliche seinem Begriffe nach unergründlich, unausgründbar ist, so können wir ihm das Vermögen der Schöpfung aus Nichts nicht absprechen, zumal jede andere Erklärungs-Annahme unausweichlich sich als widerspruchsvoll erweist. Aus dem Begriff Gottes als des Unendlichen, Unausforschbaren, folgt nothwendig, daß nur er sich selbst vollendet erkennen, durchschauen kann und alle endliche Intelligenz Schranken ihres Erkenntnißvermögens unterworfen ist und begriffsnothwendig seyn muß, sonst müßte sie Gott seyn oder — noch widersinniger — Gott werden können. Der aus der sichern Erkenntniß Gottes als des allein Absoluten, Unendlichen und Vollkommenen sich ergebenden Vernunftnothwendigkeit unserer Erkenntnißschranken unterworfen zu seyn, ist selbst eine vernunftnothwendige Erkenntniß, und sich ihr erkennend zu unterwerfen, ist das echt Philosophische*) und nicht Gefühlsphilosophie oder unklare falsche Mystik, wie Liebmann, Caspari, v. Baerenbach und Andere unkundig wähnen. Ist denn die Anerkennung der Berechtigung des Gemüths als eines mitberücksichtigungswerthen Faktors im gesammten Geistesprocesse nicht ein Vorzug eines philosophischen Systems anstatt eines Mangels? Will man gegen Gefühlsphilosophie streiten (einseitige Gefühlsphilosophie), so muß man nicht gegen Baader, sondern gegen Rousseau, Jakobi und Schleiermacher zu den Waffen greifen. Dieses Ergebniß der Untersuchungen über den Schöpfungsbegriff wird im Wesentlichen bestätigt durch die Darlegungen der drei hervorragenden Denker: Franz Baader, Heinrich Ritter und Hermann Ulrici bei aller Eigenthümlichkeit eines jeden von ihnen.

*) Kant fehlte nicht durch die Anerkenntniß von Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens, sondern nur durch eine zu enge Fassung derselben. Hegel fehlte nicht durch die Anerkenntniß der Erkenntnißmöglichkeit des Uebersinnlichen, sondern durch die Behauptung absoluten (Gott gleichen) Wissens desselben.

(Schluß im nächsten Heft.)

Religion and Science in their Relation to Philosophy, by Charles W. Shields. New York 1875.

Das kleine Werkchen ist eine Rede, die Herr Shields vor der philosophischen Societät in Washington mit allgemeinem Beifall vorgetragen hat, und war eigentlich darauf berechnet eine Replik gegen eine Kundgebung Tyndall's zu seyn.

In markigen Zügen zeichnet es die Gegensätze der heutigen Wissenschaften und der Religion und vindicirt der Philosophie den Beruf, die auseinanderstrebenden Kräfte des Geistes zu neuer Eintracht zu verknüpfen. Die Harmonie der Vernunft und der Offenbarung verbürge einen unendlichen Fortschritt der Erkenntniß.

Diese Rede ist ein Manifest des amerikanischen Idealismus und als solches jedes Lobes würdig. Die kühne Zuversicht auf die Vollendbarkeit des menschlichen Wissens stützt sich auf die Forderung, daß die großen Weltmächte des Geistes, Religion Wissenschaft und Speculation, zu gleichem, in ihren Kreisen ungestörtem Antheil an der Förderung der Wahrheit berufen seyn sollen. Herr Shields hat es nur in dem Nöthigsten versehen, in der soliden Begründung des Mittleramtes der Philosophie. Wir wissen Alle, was Religion und was Wissenschaft ist, aber wer hätte uns schon so über das Wesen der Philosophie verständigt, daß die verschiedenen Richtungen des Geistes sie als eine einmüthige, in ihrer sicheren Methodologie zum Ausgleich prädestinirte Kraft ansehen könnten? Ueber die Philosophie sich orientiren heißt, sich an den Philosophen orientiren, und wo diese großen Styls gewesen sind, haben sie Systeme gebildet, welche die Religion und Wissenschaft nicht in sich aufnahmen, sondern in neuen Formen aus sich heraus wieder erzeugten. Sie knüpften nicht verschiedene Bestandtheile des Wissens und Glaubens aneinander — das wäre eklektisch — sondern suchten die Welt als Ausgestaltung eines bestimmten Princips zu begreifen, dessen Allwirksamkeit den einzelnen Functionen des Geistes ihren Ort und ihren Werth verbürgt, aber meist in unkenntlich machender Metamorphose. Der Philosoph ächten Styls glaubt an die Allgenugsamkeit der speculirenden Vernunft, wie der ächte Wissen-

schaftsmann und der ächte Religiose ihrerseits an die Autarkie ihrer Denkweisen. Der vielleicht behutsamste Philosoph, dessen die Deutschen sich rühmen, hat in dem „Streit der Facultäten" ein Beispiel des philosophischen Arbitriums gegenüber der Theologie aufgestellt, und vielleicht überzeugt sich Herr Shields an dem Verfahren Kant's, daß die immer zu allgemeinen Kategorien hindrängende Philosophie das rechte Organ für die Würdigung specifischer Anschauungen und Satzungen, die von dem Begriff der Offenbarung unabtrennbar sind, nicht seyn könne.

Der wahre Religiose unterwirft seine Betrachtungen dem Endzweck, das Leben in seiner Beziehung zum Jenseits aufzufassen; der wahre Wissenschaftsmann heftet sich an die Erklärung der diesseitigen Welt, die er in bald kleineren bald größeren Kreisen einer einheitlichen Forschungsmethode subordinirt; der wahre Philosoph umfaßt diesseitiges und jenseitiges Seyn und läßt von der Arbeit jener gerade so viel übrig, als das dem Universum zu Grunde gelegte Princip es verstattet. Die Verschiedenheit ihrer Ausgänge und ihrer Ziele trägt die Verschiedenheit ihrer Wege und Ergebnisse in sich. Sie haben aber doch die Bürgschaft ihrer inneren Einheit in der Energie, mit der sie, unbekümmert um gegenseitige Bannflüche, ihren Weltgang fortsetzen, und in der uns Allen gemeinsamen Zuversicht, daß sie insgesammt an dem Einen Tempel der Wahrheit bauen, der Wahrheit, die so hehr und herrlich ist, daß sie Jeder auf das sicherste und schönste substruiren möchte und darüber mit den benachbarten Werkmeistern sich in heißen Streit verfängt. Seyen wir billig, um überall die Höhe des Idealismus zu würdigen, der um einer guten und ewigen Sache willen die Personen kurzer Hand abthut.

Das Werkchen des Herrn Shields wie das gleich zu besprechende sind verheißende Anzeichen der Regsamkeit, mit der sich Amerika die philosophischen Schätze des Abendlandes anzueignen beginnt und, was mehr sagen will, Zeugnisse der idealsten Gesinnung. A. Krohn.

The Religious Feeling. A Study for Faith by Newman Smyth. New York 1877.

Herr Smyth ist bei den Deutschen in die Schule gegangen und zeigt in dieser Schrift, was er von ihnen gelernt. Man sieht darin dem Wettkampf zweier Geistesformen zu, des Positivismus der Engländer und der theistischen Speculation des Festlandes. Mill und Spencer, Darwin und Huxley werden vor das Forum der Einsichten und Ansichten gezogen, die seit Schleiermacher der religiöse Gedanke in Deutschland ausgebildet hat. Es ist der erfreulichste Anblick, einen Mann von wahrem geistigen Gehalt wie Herrn Smyth leidenschaftslos die Urtheile abwägen zu sehen. Sie fallen zu Gunsten unserer heimischen Denker aus, die es übrigens ruhig mit ansehen könnten, daß die Uebergriffe des Empirismus für eine Zeit lang die allgemeine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Der Versuch alles Geistesleben in die Strömung hineinzuziehen, welche die neuen Methoden der sogenannten exacten Weltansicht geschaffen haben, war unausbleiblich, und er ist gerade so gerechtfertigt, wie das einstige Beginnen der Speculation, die Natur ihrer Competenz zu unterwerfen. Die Ausschreitungen compensiren sich an beiden Seiten, und man möchte Jedem, der über diese Fragen zu reden hat, die züchtige Objectivität wünschen, mit der Herr Smyth seine Aufgabe in Angriff nimmt. Referent hat sein Buch mit wahrer Freude gelesen und wünscht diesem klangvollen Ton des amerikanischen Geistes den weitesten Wiederhall. **A. Krohn.**

Religion und Christenthum von Johannes Kreyenbühl, Prof. der Philosophie in Luzern. 1877.

Der Herr Verfasser will einen Beitrag zur Lösung der religiösen Frage geben. Seine Gegnerschaft gilt aller confessionellen Orthodoxie, seine Anhänglichkeit dem Geiste Schleiermacher'scher Religionsauffassung, die er von zwei beengenden Prädicaten, der schlechthinnigen Abhängigkeit und der reinen Gefühlsmäßigkeit, zu befreien trachtet. Darüber ist schon oft gesprochen, und Herr K. nimmt die Kritik mit Wärme und Klarheit auf, Eigenschaften

die übrigens die ganze von lebendigem Geist erfüllte Schrift auszeichnen. Man wird ihr am ehesten gerecht, wenn man sie als Zeugniß der Einwirkung Schleiermacher's auf die katholische Kirche betrachtet. Schleiermacher's Theologie ist ein vortreffliches Ferment für erstarrte Religionsformen, und sie wirft ein überraschendes Licht auf das Wesen der Religiosität. Für das Verständniß des Wesens der Religionen aber kann sie nach der Ueberzeugung des Ref. eine maaßgebende Bedeutung nicht in Anspruch nehmen. Wenn Herrn K. die erfahrene Thatsache der religiösen Empfindung der Prüfstein für die Wahrheit des Religiösen ist, dann dürfte es für ihn auch keine Polemik geben, die er beherzt gegen weit und breit erhobene Anschauungsweisen übt, dann ist seine Forderung der Toleranz doch zweideutig, weil er sich mit unverkennbarer Schärfe gegen die supranaturalen Ansichten richtet, deren Werth doch Unzählige in ihrer eigenen Erfahrung erproben. Herr K. hat sich auf einen theoretischen Boden gestellt, der consequenter Weise diese Befehdung ausschließen mußte; aber er ist andrerseits so mit dem Geist der modernen Weltanschauung vertraut, daß er die Folgerungen, die Schleiermacher's Princip nicht gestattet, aus den Vordersätzen jener entlehnt. Freilich versichert er, daß die bescheiden auf das Gebiet innerer religiöser Erfahrung sich beschränkende gläubige Gesinnung mit der Wissenschaft niemals in Conflict gerathen werde (p. 70). Aber wo ist denn diese Bescheidenheit in der Welt zu finden? Die geringste Kraft des menschlichen Herzens bricht sich nach Außen ihren Raum, und der weltgeschichtliche Factor des Religiösen soll bescheidentlich von innerer Erfahrung zehren? Im Gegentheil, je lebendiger es erlebt wird, desto dringender treibt es den Geist in das Daseyn heraus und giebt ihm zahllose Conflicte zu verspüren, darunter die mit der Wissenschaft gewiß die allergeringfügigsten sind. Denn die Annahmen, welche die Wissenschaft ein für allemal widerlegen kann, haben auch unzweifelhaft in dem Reich der göttlichen Wahrheit keinen Platz. Wie viele aber sind ihrer denn? Jedenfalls erheblich weniger, als Herr K. glaubt, der der religiösen Erfahrung ihr

Recht gerade soweit zugesteht, als es mit gewissen heut selbstverständlichen Verneinungen nicht collidirt.

Aber mit solchen Einwendungen geschieht dem Verdienst dieses Werkchens kein Eintrag; es verdient die aufmerksamste Lectüre. In schöner und durchsichtiger Sprache vertritt es die Ideen eines Zeitalters, das für die Weltherrschaft des Mechanismus zu interessirt ist, um den religiösen Doctrinen eine andere Wahrheit einräumen zu können, als die einer aus dem Gefühl geborenen Symbolik. Für das Bedürfniß des Einzelnen geht mit solcher Anschauungsweise nichts verloren; aber daß sie zur Erkenntniß der historischen Religionsformen oder zur Klärung kirchlicher Wirren beitragen könne, will dem Ref. nicht einleuchten. Auch entspricht sie dem Geiste wissenschaftlicher Gerechtigkeit nicht. Die Religion in ihren großen weltgeschichtlichen Gestaltungen ist ein Reich für sich, das nicht erst auf den speculativen oder wissenschaftlichen Gedanken zu provociren hat, um seinen Antheil an der Wahrheit abmessen zu lassen. So wie sie ist, müssen wir ihr den eigenen Modus des Denkens und Wirkens zugestehen, und gerade wer mit Herrn K. auf dem Standpunkt Schleiermacher's steht, hat theoretisch das Recht verloren, mit den Gründen des Gedankens die unzugänglichen Gründe zu bestürmen, in denen sich die religiöse Innerlichkeit, ihrer eigenen Wahrheit sicher, in den mannichfaltigsten, dem profanen Weltgeist trotzenden Formen offenbart.

Aechte Begeisterung, unerschrockene Aufrichtigkeit, reiches Wissen und klares Denken machen die Arbeit des Herrn K. zu einer schätzbaren Erscheinung, und man muß wünschen, daß ein sich so hoffnungsvoll ankündigender Autor der Wissenschaft bald weitere Früchte spenden werde. **A. Krohn.**

Die Vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung dargestellt von S. A. Byk. Zweiter Theil: Die Monisten. Leipzig 1877.

Ref. bedauert, daß der mit Geist und Ernst arbeitende Verfasser dieser Schrift nicht lieber einzelne Untersuchungen hat an-

stellen mögen. Es wird nach Zeller's großer Arbeit kaum ein Bedürfniß nach einer Gesammtdarstellung der griechischen Philosophie verspürt werden, es sey denn, daß zuvor die Hinfälligkeit der gegenwärtigen Systematik durch methodische Quellenkritik dargethan worden wäre. Aber Ref. will darüber mit dem Verfasser nicht rechten, der mit Liebe und Umsicht die Trümmer der vorsokratischen Speculation durchforscht hat, und dem er dankbare Leser wünscht.

Herr Byk hat seinen Ausführungen über die einzelnen Philosophen jedesmal ein Resumé über die Hauptresultate ihres Denkens folgen lassen: ein empfehlenswerthes Verfahren, an dem man sich auch über die Früchte seiner Forschung leicht orientiren kann. So summirt er beispielsweise die Theorien des Xenophanes folgendermaaßen:

1) Die Umwandlung des Begriffes des Absoluten in den des Göttlichen.
2) Ueberwindung des Dualismus von Absolutem und Göttlichem.
3) Anbahnung einer rationellen Beweisführung.
4) Ermöglichung einer wissenschaftlichen Behandlung der Theologie.
5) Höherstellung des Allgemeinnützlichen über die nutzlosen Fertigkeiten.
6) Die Lehre, in allen Verhältnissen, die zum Menschen als besonderem Individuum in Beziehung stehen, seinen Gleichmuth zu bewahren.

No. 1 und 2 haben wohl denselben Inhalt. No. 3 stützt sich auf die Annahme der Aechtheit des cap. III der Schrift de Melisso Xenophane Gorgia. Dem Ref. wird es mit Zeller schwer an die Authenticität zu glauben, aber er muß Herrn Byk zugestehen, daß die eine Einwendung Zeller's paralysirt werden könne. Warum hat er nicht eine möglichst erschöpfende Untersuchung über diese Schrift angestellt; er würde im Falle einer positiven Beweisführung seine No. 3 und 4 wenigstens sachlich gerechtfertigt haben, von denen Ref. vorläufig urtheilen muß,

daß sie nicht ausreichend begründet sind. Denn wenn Herr Byk gleich die Unächtheit des folgenden Capitels vermuthet, so hat er nur noch mit einem neuen Grund die Zweifel vermehrt, die sich gegen die Aechtheit der ganzen Schrift richten. Aber sind nun No. 3 und 4 wirklich verschiedene Resultate? Rationelle Beweisführung werden wohl die Griechen immer gehabt haben, und Xenophanes hatte sie nicht erst anzubahnen, ebensowenig wie er die wissenschaftliche Behandlung der Theologie erst ermöglicht hat. Wodurch denn? Daß er gewisse Determinationen von der Gottheit ausschloß, die Kugelgestalt aber, das Hören und Sehen ihr ließ? Oder durch ihre alleinheitliche Fassung? Man thut den alten Denkern Unrecht, sie nur nach den kargen Bruchstücken der Ueberlieferung zu beurtheilen, oder nach dem was die alten Kritiker über sie aussagten. Der Gedanke der Gottheit beschäftigt einen jeden wirklichen Philosophen, und dem Ref. will es nicht einleuchten, daß erst der eine oder andere unter ihnen die Wissenschaft des Göttlichen angebahnt oder ermöglicht habe. Jeder wird darauf angewiesen seyn, mit den Mitteln der eigenen Vernunft die Sprache seines eigenen Gott empfindenden Gemüths zu deuten.

Als Eigenthümlichkeiten des Parmenides giebt der Verfasser an

1) Die Raumlosigkeit des Seyns und Seynslosigkeit des Raumes.
2) Die Verlegung der Vollkommenheit nach Innen.
3) Die Verwandlung der Unendlichkeit in die Bedürfnißlosigkeit oder innere Vollkommenheit.
4) Die Ermöglichung des reinen ontologischen Beweises.
5) Die Erklärung des Seyns für seinen eigenen Grund und die Identificirung desselben mit der Ananke, von der das Absolute und das Göttliche nur verschiedene Formen sind.
6) Die Dreigliederung der Wesenheit: als reines Seyn, als das das Nichseyende voraussetzende Seyn und als das neben dem Nichtseyn vorhandene Seyn.
7) Eintheilung der Erkenntnißlehre in zwei Theile, das positive Wissen und die Kritik der Wahrnehmung.

Ref. kann sich mit keinem dieser Sätze in der ihnen gegebenen Formulirung einverstanden erklären. Seine Differenz mit dem Verfasser ist darin begründet, daß er einmal die strenge Interpretation der parmenideischen Bruchstücke und zweitens die Innehaltung der Grenze fordert, die in ihnen zwischen der Welt der Sinne und des Geistes aufgerichtet ist. Der zweite Theil ist Mythologie, ein blendender Schmuck, wie ihn der alte Denker selbst bezeichnet hat (v. 112). Denn sein metaphysisches Princip läßt absolut keine Entwickelung zu, und es ist deßhalb dem Ref. überhaupt nicht möglich, dem Parmenides eine solche Bedeutung zuzugestehen, wie es Herr Byk im Einklang mit den gegenwärtigen Ueberzeugungen thut. Er läßt ihn die platonische Philosophie erst ermöglichen, und selbst die *νόησις νοήσεως* soll nur die Fortbildung der „sich selbst empfindenden Empfindung" des Parmenides seyn. Das erstere ist eine zwar bekannte aber nicht zu begründende Behauptung, das zweite beruht auf einer ganz eigenen Supposition, der Ref. jede Berechtigung abstreitet. Von der angeblichen Raumlosigkeit des Seyns an bis zu der Eintheilung der Erkenntnißlehre sind die Resultate des parmenideischen Denkens nicht mit der erforderlichen Präcision und Behutsamkeit angegeben worden. Die Wahrheit liegt nicht in der Erscheinungswelt, sondern in einem ewigen metaphysischen Seyn: das ist das einzige sichere Moment der parmenideischen Philosophie. Dadurch daß sie dieses Seyn in räumliche Grenzen bindet, deutet sie auf seine materielle Substantialität, und unbeschadet des noetischen Characters, den die Darstellung des ersten Theils an sich trägt, kann Ref. eine wahrhaft geistige Auffassung des Weltgrundes aus ihm nicht herauslesen. Die alten Physiologen stützten sich auf eine rohe Stöchiologie, aber versuchten mit ihr die Welt zu erklären. Parmenides griff zu einem subtileren Element, gab aber damit die Erklärung auf. Er ahnte die ewige Substantialität, die dem Daseyn zu Grunde liegt: dadurch hat er seine Stellung in der Geschichte des Gedankens. Er löste wiederum die Substantialität von dem erscheinenden Modus des Daseyns ab: dadurch hat er eine skep-

tische Nachfolge geschaffen, die mit seltenem Scharfsinn, aber doch unfruchtbar über das vermeintliche Nichts gegrübelt hat.

Ref. kann Herrn Byk nicht in seine einzelnen Deductionen folgen; aber recht nachdrücklich wünscht er ihm die Aufmerksamkeit aller derer, welche für den Fortgang in der Erkenntniß alter Speculation interessirt sind. Wenn seine Methode von der des Ref. zu verschieden ist, um ein leichtes Einverständniß zu ermöglichen, so möchte er doch die Fachgenossen zur Prüfung dieser gedankenreichen und immer selbstständigen Darstellung einladen, welcher eine Recension nicht gerecht werden kann. **A. Krohn.**

Boole's Logical Method. By G. B. Halstead. (Artikel im Journal of Speculative Philosophy, Vol. XII, No. 1, January, 1878.)

Von Professor Boole's (resp. seines Nachfolgers St. Jevons') „mathematischer" oder, wie sie von Andern genannt wird, „algebraischer" Logik, welche unter dem Titel: An Investigation of the Laws of Thought bereits 1854 erschien, aber unbeachtet blieb, ist in neurer Zeit großes Aufhebens gemacht worden. Mr. J. Venn begann mit einer rühmenden Auseinandersetzung der Grundgedanken und ihrer Durchführung (im 4ten Heft der neuen englischen Zeitschrift Mind, a quaterly Review of Psycology and Philosophy, Jahrgang I, 1876). Hr. L. Liard folgte mit einem Artikel: La Logique algébrique de Boole, in der Revue philosophique de la France et de l'étranger, Septembre, 1877. Endlich unternahm es die „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", im Anschluß an ihre englische und französische Gesinnungsgenossin, auch in Deutschland Propaganda für die Boole-Jevons'sche Logik zu machen. Hr. A. Riehl begrüßte sie sogleich im ersten Heft der neugegründeten Zeitschrift mit unbedingtem Lobe als Grundlage einer folgenreichen Umgestaltung der Wissenschaft, und erklärte in einem späteren Artikel (über Lange's logische Studien), Niemand dürfe fortan in Sachen der Logik mitreden, der nicht diese neue englische Logik gründlich studirt habe. Dies habe ich nun zwar gethan, fand aber, daß diese neue Logik im Grunde nichts Neues biete, sondern im

Wesentlichen nichts andres sey als eine Uebersetzung der alten formalen (s. g. Aristotelischen) Logik in mathematische Formeln. Ich konnte wenigstens nichts entdecken was die logischen Gesetze und Normen besser begründet, ihre Geltung und Bedeutung genauer dargelegt oder über Ursprung und Bildung, Berechtigung und Gültigkeit unsrer Begriffe, Urtheile, Schlüsse uns befriedigenderen Aufschluß gegeben hätte als die alte formale Logik. Es wollte mich daher bedünken, als verdiene die Schrift Boole's (resp. Jevons') zwar alle Anerkennung, insofern sie nicht nur jene Transformirung des Logischen in's Mathematische mit hervorragendem Scharfsinn durchführt, sondern damit auch für die Darstellung der Logik den Vortheil bietet, daß sie den Inhalt zu einer Klarheit bringt, die nur die mathematische Demonstration gewährt; — als sey aber dadurch für die Logik als Wissenschaft, für die Lösung der logischen und erkenntnißtheoretischen Probleme wenig oder nichts gewonnen. Allein ich wagte es nicht, dieses Ergebniß meines Studiums gegenüber den Vertretern der „wissenschaftlichen" Philosophie zu äußern, weil ich es für unwissenschaftlich erachtete, mir, der ich kein Mathematiker von Profession bin, ein Urtheil über eine wesentlich mathematische Arbeit anzumaßen. Jetzt hat nun aber der ausgezeichnete amerikanische Mathematiker Halstead in der oben genannten Abhandlung sich in ähnlichem Sinne ausgesprochen. Auch er rühmt zwar die Originalität und Genialität Boole's nicht nur in seinen rein mathematischen Schriften, sondern auch in seiner mathematischen Logik. Aber er weist nach, daß Boole die bekannten Gesetze der formalen Logik: 1) den Satz der Identität, 2) des Widerspruchs, 3) des ausgeschlossenen Dritten, und 4) das Axiom: „Was von einer Klasse [Gattung] prädicirt werde, auch von den Gliedern dieser Klasse prädicirt werden könne", in ihrer herkömmlichen Fassung „stillschweigend" voraussetzt,*) und fügt hinzu: „Hätte Boole offen auf diese Gesetze sich bezogen, anstatt von ihnen

*) Der so wichtige Satz der Causalität fehlt in der Liste, vielleicht weil Boole mit Mill u. A. ihn als logisches Gesetz nicht anerkennt, vielleicht nur weil er nicht wohl in eine mathematische Formel zu bringen ist.

stillschweigend (unconsciously) Gebrauch zu machen, so würde er sich eine Masse von Mühe (a vast amount of trouble) und einige positive Irrthümer erspart haben." Diese errors legt er dar, und verspricht sie in einer besondern Schrift zu berichtigen. Ihnen scheint nach seiner Ansicht auch Jevons, dem er überhaupt das richtige Verständniß des Mathematisch-Logischen abspricht, verfallen zu seyn. — Ich muß es den Anhängern der neuen englischen Logik, die sich ein Urtheil in mathematischen Dingen zutrauen, überlassen, über jenen Vorwurf in Betreff des Verfahrens überhaupt wie der einzelnen Irrthümer mit dem Verf. sich auseinanderzusetzen. Mir scheinen diese Irrungen von allgemeinerer Bedeutung und ihre Lösung schwierig zu seyn. Aber ich würde mein oben ausgesprochenes Princip verleugnen und verletzen, wollte ich mir anmaßen, auf eine nähere Erörterung derselben einzugehen.

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Neu erschienene philosophische Werke des In- und Auslands.

1. In Deutschland, Holland, Dänemark, Norwegen, Schweden, Schweiz.

C. S. Barach: Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi. Als Beitrag zur Geschichte der Anthropologie u. Psychologie des Mittelalters nach handschriftl. Ueberlieferung herausgegeben. Innsbruck, Wagner, 1878 (4 M.).

A. Bullinger: Der endlich entdeckte Schlüssel zum Verständniß der Aristotelischen Lehre von der tragischen Katharsis. München, Ackermann, 1878 (60 Pf.).

K. Dieterich: Kant und Rousseau. Tübingen, Laupp, 1878 (4 M.).

C. Dieterici: Der Darwinismus im 10ten u. 19ten Jahrhundert. Leipzig, Hinrichs, 1878 (5 M.).

F. Engels: Herrn E. Dühring's Umwälzung d. Wissenschaft ꝛc. Leipzig 1878.

J. H. v. Fichte: Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen. Leipzig, Brockhaus, 1878.

K. Fischer: Goethe's Faust. Ueber Entstehung u. Composition des Gedichts. Stuttgart, Cotta, 1878 (6 M.).

R. Giessler: Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparatur. Inaug.-Dissertation. Halle 1878.

G. v. Gizycki: Die Ethik David Hume's in ihrer geschichtlichen Stellung nebst einem Anhang über die universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprincip. Breslau, Koebler, 1878 (8 M.).

Grubbe: Filosofiska skrifter i urval, utg. af Nyblaeus. II. Praktika filosofiens historia. Lund, 1878.

G. Hauffe: Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes. Leipzig, Wigand, 1878 (10 M.).

v. Hertling: Darwin, Haeckel u. Virchow. Vortrag. Cöln, Bachem, 1878 (60 Pf.).

M. Jacobson: Versuch einer Psychologie des Talmud. Hamburg, Goldschmid, 1878.

A. Krause: Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedingungen der Raumanschauung u. der geometrischen Axiome. Lahr, Schauenburg, 1878 (3 M.).
K. Laßwitz: Atomistik und Kriticismus. Ein Beitrag zur erkenntnißtheoretischen Grundlegung der Physik. Braunschweig, Vieweg, 1878 (2 M.).
R. Lehmann: Kant's Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie. Berlin, Heymann, 1878 (80 Pf.).
B. M. Lierheimer: Leib und Seele. Vorträge. 2te Aufl. Regensburg, Manz, 1878 (5 M.).
K. Nyblaeus: Trenne filosofiske uppsatser. Lund, 1878 (2, 50).
E. Pfleiderer: Die Philosophie und das Leben. Akademische Antrittsrede. Tübingen, Fues, 1878.
J. Pokorny: Neuer Grundriß der Logik. Prag, Graeser, 1878 (2, 40).
Preuß: Die materielle Bedeutung des Lebens im Universum. Vortrag. Oldenburg, Schulze, 1878 (80 Pf.).
K. Reinhardt: Der Philebus des Plato u. des Aristoteles Nikomachische Ethik. Schulprogramm. Bielefeld, 1878.
H. Schmidt: Die Erziehungstheorie des Aristoteles. Inaugural-Dissertation. Halle, 1878.
D. von Schütz: Das exacte Wissen der Naturforscher. Eine Zusammenstellung von Aussprüchen hervorragender Naturforscher und Philosophen. Mainz, Kirchheim, 1878 (2 M.).
P. Spiller: Das Leben. Naturwissenschaftliche Entwickelung des organischen Seelen- und Geisteslebens. Berlin, Stuhr, 1878 (4, 50).
Strümpel: Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere. Leipzig, Veit, 1878 (1, 60).
F. Tilser: Grundlagen der Ikonognosie. Mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu andern exacten Wissenschaften, insbesondre zur Géometrie descriptive. Prag, Gregr, 1878 (4 M.).

2. England und die Vereinigten Staaten von Nordamerika.

Analysis of the Phenomena of the Human Mind. With Notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote, with Addititional Notes by Mill. 2 vols. London, 1878 (28 Sh.)
L. S. Beal: Life Theories and Religious Thought. London, Churchill, 1878 (5 1/2 Sh.).
General Sketch of the History of Pantheism. Vol. I. London, 1878 (12 1/2 Sh.).
J. Mortimer-Grandville: Minds and Moods: Gossiping Papers on Mind-Managment and Morals. London, Renshaw, 1878 (2 Sh.).
Physicus: A Candid Examination of Theism. London, Trübner, 1878.
C. Read: On the Theory of Logic. An Essay. London, Paul, 1878.
Supernatural in Nature. A Verification of Scripture by free Use of Science. London, Paul, 1878 (14 Sh.).
D. H. Tuke: Insanity in Ancient and Modern Life, with Chapters of its Prevention. London, Macmillan, 1878.

3. Italien, Spanien, Portugal.

F. Cartolano: La Scienza delle Religioni in Italia. Roma, 1878.
G. Fontana: L'Epopea e la Filosofia della Storia. Mantova, 1878.
V. Giovanni: Principii di Filosofia prima. Vol. 2 e 3. Palermo, 1878.
G. Memola: L'Uomo idetale e storico. Napoli, 1878.
Ramorino: Delle Attinenze fra le scienze della natura e la filosofia. Contenente gli ultimi resultati glottologici intorno all' origine dei linguaggi. Torino, 1878 (2 L.).
S. Talamo: Il Rinnovamento del pensiero Tomistico e la scienza moderna. 2 edizione. Siena, 1878.

4. Frankreich, Belgien, Helvetien.

E. Beaussire: La Liberté dans l'ordre intellectuel et moral. 2e édition. Paris, Didier, 1878.
E. Bersot: La philosophie de Voltaire. Paris, Baillière, 1878 (3½ Fr.).
Bluntschli: Théorie générale de l'état, traduit de l'Allemand et précédé d'une Préface de M. A. de Riedmatten. Paris, Guillaumin, 1878 (8 Fr.).
Chauffard: La vie. Etudes et problèmes de biologie générale. Paris, 1878.
Chevreul: Etudes des procédés de l'esprit humain dans la recherche de l'inconnu, à l'aide de l'observation et de l'experience etc. Paris, 1878.
— — —: Résumé d'une histoire de la matière depuis les philosophes grecs jusqu'à Lavoisier inclusivement. Paris, 1878.
A. Clément: Essai sur la science sociale. Economie politique. Morale experimentale. Politique théorique. Paris, Guillaumin, 1878.
Dauriac: De Heraclito Ephesio. Paris, 1878.
J. Demogeot: Notes sur diverses questions de Métaphysique. Paris, Hachette, 1878.
M. Dugat: Histoire des philosophes et de théologiens Musulmans. Paris, 1878.
Dupont-White: Mélanges philosophiques. Paris, Guillaumin, 1878.
J. Gallone: L'Olos. Traduit de l'Italien par H. Clément. I. partie. Naples, Detken, 1878.
Gastineau: Voltaire en exil. Sa vie et son oeuvre en France et à l'étranger. Suivi de lettres inédites de Voltaire à Mme du Chatelet. Paris, Baillière, 1878 (3 Fr.).
A. Maury: Le Sommeil et les Rêves. Etudes psychologiques. 4e ed. Paris, Didier, 1878 (3½ Fr.).
H. Passy: Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent. 2e édition. Paris, Guillaumin, 1878 (7½ Fr.).
M. Pelletan: Elisée, voyage d'un homme à la recherche de lui même. Paris, Baillière, 1878 (3½ Fr.).
E. Renan: Caliban: suite de la Tempête, drame philosophique. Paris, Lévy, 1878.
E. Saigey: Les sciences au XVIIIe siècle. Voltaire physicien. Paris, Baillière, 1878 (5 Fr.).
Ch. Secrétan: Discours laïques. Paris, Sandoz & Fischbacher, 1878.
Spinoza: Dieu, l'homme et la béatitude. Traduit en français et précédé d'une introduction. Par P. Janet. Paris, Baillière, 1878 (2½ Fr.).
B. de Verville: Le moyen de parvenir. Oeuvre contenant la raison de ce qui a été, est et sera, avec démonstration, selon la rencontre des effets de la vertu. Revue etc. par Jacob. Paris, 1878.
Weill: L'athéisme déraciné de la science et de la démocratie. Paris, 1878 (1 Fr.).
E. Zeller: La philosophie des Grecs considérée dans son developpement historique. Ire partie. Traduit de l'allemand par E. Boutroux. Paris, Hachette, 1878 (10 Fr.).

II. Philosophische Abhandlungen, Kritiken, Anzeigen zc. in Zeitschriften.

1. In philosophischen Zeitschriften.

Philosophische Monatshefte, redig. v. C. Schaarschmidt, Bd. XIV, Heft 6. Inhaltsverzeichniß: Kurze Darstellung der Philosophie Franz v. Baader's, von Prof. Baumann. W. Tobias: Grenzen der Philosophie zc., bespr. v. E. Arnoldt. A. Spir: Denken und Wirklichkeit, bespr. v. J. Lipps. R. Eucken: Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der

Gegenwart, bespr. v. d. Red. E. Pfleiderer: Die Idee eines goldenen Zeitalters, angez. v. d. Red. H. Spitta: Die Schlaf- u. Traumzustände d. menschl. Seele, bespr. v. Prof. Böhm. C. Binz: Ueber d. Traum, bespr. v. Demf. — Litteraturbericht: Kirchner: Der Mangel eines allgem. Moralprincips; Grant: Aristoteles, übers. v. Imelmann; Holland: Darwinia; v. Baerenbach: Gedanken über d. Teleologie in d. Natur; Huber: Zur Philosophie der Astronomie; Spaeth: Theismus u. Pantheismus; — angez. v. d. Red. — Kaulich: System der Ethik, bespr. v. F. Kirchner. — Bibliographie. — Philos. Vorlesungen an d. deutschen Hochschulen. — Recensionen-Verzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Miscelle.

The Journal of Speculative Philosophy, April, 1878. Contents: The World as Force (J. Watson). Von Hartmann on the True and False in Darwinism (H. J. D'Arcy). Hegel on Classic Art (W. M. Bryant). Fichte's Criticism of Schelling (A. E. Kroeger). Christianity and the Clearing-up (F. A. Henry). Schelling on the Historical Construction of Christianity (E. S. Morgan). — Notes and Discussions (In Memoriam). — Book Notices (Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik. — Philosophische Monatshefte. — Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. — Philosophie de la Religion de Hegel, trad. p. A. Vera).

Mind. A quarterly Review of Psychology and Philosophy. No. XI, July 1878. Contents: Consciousness of Time, by G. J. Romanes. Education as a Science (III) by Prof. Bain. The Origin of the Sublime, by G. Allen. Intuition and Inference, by D. G. Thomson. The Negative Character of Logic, by A. Sidgwick. Butler's Ethical System, by Prof. W. H. S. Monck. Political Economy as a Moral Science, by Rev. W. Cunningham. — Critical Notices: Pillon's Introduction to Hume's Treatise of Human Nature; Meinong's Hume-Studien; Huber's Forschung nach der Materie. — Reports: An Infant's Progress in Language, by F. Pollock; Note-Deafness, by E. Simcox and G. Allen. — Notes and Discussions: The Genesis of Disinterested Benevolence, by P. Friedmann; Mr. Sully on Pessimism, by C. Read; Prof. Jevons on Mill's Experimental Methods, by Prof. Adamson; Necessary Connection and Inductive Reasoning, by Rev. G. Davies. — New Books. — News.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dir. par Th. Ribot. IIIme année, No. 7. Sommaire: G. Compayré: Origines de la Psychologie évolutioniste: La Psychologie de Lamark. T. V. Charpentier: La Logique du hasard, d'après J. Venn. D. Nolen: Les nouvelles Philosophies en Allemagne. — Notes et documents: Les sens musculaire, d'après G. H. Lewes. Essais sur le syllogisme: I. Les trois figures, par P. Tannery. — Analyses et comptes rendus: Steinthal: Der Ursprung der Sprache. Lilienfeld: Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. — Revue des Périodiques étrangers.

La Filosofia delle Scuole Italiane. Dir. da T. Mamiani e L. Ferri. Vol. XVII, Disp. 3. Sommario: La critica della conoscenza e la metafisica dopo il Kant (G. Barzellotti). G. M. Bertini (C. Cantoni). Le cause finali in Platone e Aristotele (P. Ragnisco). Del coraggio, Trattato morale (J. E. Doni). — Bibliografia: A. Alfani: Il carattere degl' Italiani. Firenze, 1878. F. Regnani: La Filosofia cattolica moderna e medievale in ordine alla questione cosmologica dei corpi. Roma, 1878. V. Lilla: Teorie fondamentali della Filosofia del Diritto. Napoli, 1877. F. Acri: Abozzo di una teorica delle idee. Bologna, 1876. F. Falco: Il Linguaggio. Lucca, 1878. M. de Caro: Introduzione alla esposizione critica della Filosofia di Antonio Rosmini-Serbati. Bergamo, 1878. S. Talamo: Il rinnovamento del Pensiero Tomistico e la scienza moderna. Siena, 1878. F. Cartolano: La scienza delle religioni in Italia. Roma, 1878.

2. In anderweitigen Zeitschriften und Journalen.

Altmüller: Der Humor. A. Allg. Ztg. 81.
Aristoteles' erste Analytiken. Uebers. u. erl. v. v. Kirchmann. Lit. Cent. Bl. 16.
F. v. Baerenbach: Gedanken üb. d. Teleologie in d. Natur. Sat. Rev. No. 1173. Europa, 9.
— — —: Herder als Vorgänger Darwin's. Gött. Gel. Anz. 8.
Busch: Arthur Schopenhauer 2c. Lit. C. Bl. 17.
Carriere: Die sittliche Weltordnung. Grenzboten 17. Westm. Rev. CVI. Unsre Zeit, 9. Bl. f. liter. Unterh. 20. Lit. C. Bl. 22.
Deter: Kurzer Abriß d. Gesch. d. Philos. Nord. allg. Ztg. 87.
Erdmann: Die Axiome d. Geometrie. Bl. f. lit. Unterh. 14.
Eucken: Gesch. u. Kritik d. philos. Begriffe 2c. Europa, 12.
Du Mont: Der Fortschritt im Lichte 2c. Lit. C. Bl. 18.
Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip 2c. Lit. C. Bl. 20. Gegenw. 11.
Gizycki: Die Philosophie Shaftesbury's. Lit. C. Bl. 16.
— — —: Die Ethik D. Hume's 2c. Mind, No. XI.
Glogau: Steinthal's psychol. Formeln. Lit. C. Bl. 20.
Harms: Psychologie 2c. Bohemia, 52. Magdeb. Ztg. 113. Ausland, 26.
Hausrath: D. F. Strauß u. d. Theol. seiner Zeit. D. Wage, VI, 16.
Haym: Herder nach seinem Leben 2c. Lit. C. Bl. 19. Weserztg. 155 f. Rigasche Ztg. 78.
Huber: D. Pessimismus. Deutsche Rundschau, IV, 6.
— — —: Die Forschg. nach d. Materie. Allg. Ztg. 2. Bl. f. lit. Unt. 14.
Hume: Dialoge über natürl. Religion, übers. v. Paulsen. Lit. C. Bl. 20.
Kant's Prolegomena 2c. Herausg. v. B. Erdmann. Mind, No. XI.
v. Kirchmann: Erläuterg. zu d. ersten Analytiken des Aristoteles. Lit. C. Bl. 16.
Kreyenbühl: Religion und Christenthum. Jen. Lit. Ztg. 8.
Kym: Metaphys. Untersuchungen. Theol. Lit. Ztg. 4.
Lange: Logische Studien. Jen. L. Ztg. 18.
Lazarus: Geist u. Sprache. Grenzboten, 18.
— — —: Leben der Seele. Nat. Ztg. 213.
C. Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. Mind, No. XI.
Noiré: Aphorismen zur monistischen Philos. Westm. Rev. CVI. Bl. f. lit. Unt. 10.
Rehorn: Lessing's Stellung zur Philos. Spinoza's. Lit. C. Bl. 20.
Die religiöse Krisis. Aus d. Ital. übers. v. Conrad. Lit. C. Bl. 18.
R. Rocholl: Die Philos. d. Geschichte. N. Ev. Kirch. Ztg. 24.
Rottenburg: Vom Begriff des Staats. Westm. Rev. CVI.
D. Schenkel: F. W. J. Schelling u. seine Bedeutung für d. neuere Theologie. Prot. Kirch. Ztg. 21.
Schmidtborn: Darlegung d. Kantischen Kritik. Lit. C. Bl. 16.
Spiller: Irrwege der Naturphilosophie. Sat. Rev. No. 1173. Westm. Rev. CVI.
Spitta: Die Schlaf- u. Traumzustände 2c. Jen. L. Ztg. 13.
Steudel: Kritik der Sittenlehre. Jen. L. Ztg. 17.
Volkelt: Der Symbolbegriff in d. neusten Aesthetik. Jen. L. Ztg. 13.
Witte: Beitr. z. Verständniß Kant's. Bl. f. lit. Unt. 14.
Wollny: Ueb. Freiheit u. Charakter d. Menschen. Ebd.
Zeller: Vorträge u. Abhandlungen. Dtsch. Ztg. 2172. Tagespost, 34. Weserzeitung 11,214.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Beilage G und H der Dialektik

von

Friedrich Schleiermacher.

Zur Ergänzung der Jonas'schen Ausgabe aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse

herausgegeben

von

Bruno Weiß.

Anhang zu dem Artikel „Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialektik. Erster Theil".

Beilage G.[1])

Zur Dialektik 1811.[2])

1. Von der aufgestellten Erklärung aus die Einwendung, 1) daß die Dialektik nicht für Alles gelten könne, wegen des doppelten Standpunktes, 2) hierzu nun der Skepticismus, welcher das höhere Wissen läugnet.

2. Reine Theorie des Syllogismus, der einfache bezieht sich auf die Subsumtion; der componirte (der es wirklich ist und nicht nur der vorige unter einer andern Form) bezieht sich auf die Arten des Zusammenseyns, auf Causalität, Wechselwirkung.

3. Zu 92, 2. Man sagt die Organisation irre nicht: sie thut es auch nicht in Erzeugung ihres Elementes, welches indeß für sich nie dargestellt werden kann. Der Irrthum aber ist in der unmittelbaren Beziehung des Subjects auf das Object.

4. Wie Gott und Chaos in § 114 gestellt sind, begreift man die Formel, daß die Welt ein Produkt beider ist.

5. Schon aus der Aufstellung des höchsten Gegensatzes läßt sich folgern, daß auch in dem überwiegend Realen, den Dingen,

---

1) Zu dieser Beil. G u. H vergleiche als Einleitung den Abschnitt „Manuscript und Ausgabe" meiner Arbeit und die Chronologie.

2) Diese Ueberschrift und Jahreszahl steht auf dem Umschlage, in den die Blätter der Beil. G hineingelegt sind, und die Jahreszahl gehört offenbar nicht zu diesem unmittelbar folgenden Texte, sondern nur zu den Bemerkungen der Beilage G von 97 an. s. die Chronol.

das Ideale seyn muß als untergeordnete Funktion und umgekehrt. Dies aber erst im encyclopädischen Schlußtheil.

6. Nach 142 u. 140 wird also das Wissen im Begriff einem Seyn entsprechen müssen, welches auch durch ein System von Urtheilen ausgedrückt wird, und das Wissen im Urtheil einem Seyn, welches auch durch einen Gegensatz im Begriff ausgedrückt wird.

7. Zu 165. Das absolute Subject ist nur das Hinausgehen der Vernunftthätigkeit über alle organische und die absolute Mannigfaltigkeit nur das Hinausgehn der organischen Thätigkeit über alle Einheit mit der intellectuellen, also ist in beidem, in der absoluten Einheit und in der absoluten Mannigfaltigkeit auch dasselbe gesetzt, nur auf die jeder Funktion eigne Weise.

8. Zu 168. Es muß später nachgewiesen werden, daß auch schon mit einem Systeme von Begriffen ein System von Relationen, also von Urtheilen gegeben sey.

9. Zu 187. Es muß auch noch vielleicht erst beim Zusammenfassen von Begriff und Urtheil gezeigt werden, daß das allgemeinste Ding und die absolute Materie Eins und dasselbe sind.

10. Im technischen Theil müssen womöglich noch die philosophischen Methoden deducirt werden.

Zur Dialektik 1818.

11.* Inwiefern[1]) Kallikles Recht hat, daß man nicht immer philosophiren müsse. Uebergewicht des Philosophirens ist Untergang des Einzelnen im Bewußtseyn. Mangel des Philosophirens ist allein seyn des Einzelnen im Bewußtseyn. Berührung der Extreme.

12. Gott und Chaos sind plastische Kunstvorstellungen. Was immer nur bildet, was immer nur gebildet wird.

13.* Jedes Urtheil, welches nicht ein leeres ist, ist entweder Beziehung auf ein Höheres oder Niederes oder Verknüpfung mit einem Nebenstehenden.

---

1) Anmerkung. Die mit einem * versehenen Absätze sind im Manuscript fein durchgestrichen, was offenbar bedeutet, daß ihr Inhalt schon verwendet und in ein größeres Ganzes verarbeitet ist.

14.* Das Wissen wird zugleich immer als Wissenschaft gedacht, d. h. mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit.

15.* Die persönliche Subjectivität als solche kann unmöglich Princip des Wissens seyn.

16.* Der Parallelismus des Seyns und Denkens führt schon auf ein absolut höchstes Seyn.

17.* Dieses kann nicht so gegeben seyn, daß ihm ein wirkliches Denken desselben gegenüberstände, denn dieses ist entweder ein leeres oder es ist Subsumtion oder Combination.

Randbem. Gilt auch: Das absolut höchste Denken kann nicht so gedacht werden, daß ihm ein wirkliches Seyn desselben gegenüberstände; denn dieses könnte nur durch ein unendliches d. Subsumtion und Combination darauf bezogen werden.

18.* Dasselbe führt auf ein absolutes Denken.

19.* Die bloße Materie ist die Endlichkeit des Seyns als Negation des Denkens gedacht; also nur Abstraction oder Mythus.

20. Wenn man sagt, daß das Endliche und Einzelne nicht-ist für die Vernunft: so liegt darin nicht das Sezen eines positiven Scheins als eines reellen; sondern nur, daß es nicht eine Einheit oder Totalität für die Vernunft ist.

21.* Das absolut höchste Seyn und Denken in seiner Identität ist nicht ein bloßes Postulat, sondern es ist in jedem einzelnen Act des Wissens das allein Reale und Gewisse.

22.* Die Besonderheit eines einzelnen Seyenden geht nicht auf in der Allgemeinheit eines einzelnen Denkens, sondern nur in der Identität einer mannigfaltig einen Subsumtion und einer mannigfaltig totalen Combination.

23.* Die gemeinsame Form des Seyns und Denkens in ihrem relativen Gegensatze ist wol Raum und Zeit, Raum des Seyns an sich und Zeit des Seyns in Bezug auf das Denken, Zeit des Denkens an sich und Raum des Denkens in Bezug auf das Seyn.

24.* Das Wissen kommt nur vor in und an dem Vorstellen und in Bezug auf das vorstellbare Seyn. Doppelte Deduction

? desselben durch das Absteigen vom Absoluten zum Seyn und durch das Aufsteigen vom Vorstellen zum Absoluten.[1])

25.* Zwischen der Gewißheit der momentanen Wahrnehmung und der Untrüglichkeit des ewigen Erkennens liegt das Gebiet des Irrthums.

26. Das Wesen selbst ist die Form des Seyns; die Form selbst ist das Wesen des Denkens.

27. Indem die Philosophie, die Wissenschaft des sich Gleichbleibenden, von Entstehen und Vergehn nicht afficirt wird, so hat sie es zu thun mit der Zurückführung aller Verknüpfungen aus Gegensätzen zur Indifferenz. — Wissenschaft der Ideen nach Steffens Erklärung[2]) will wol dasselbe sagen.

28. Was Plato von dem ἀγαθον sagt Rep. VI. pag. 505, das gilt vom Absoluten, die Wissenschaft und die Wahrheit sind nicht das Absolute, aber sie stammen davon her.

29. Wegen des ersten Cirkels ist also die Philosophie ein Unbeweisbares und eine reine Analyse. Es ist nur das Aufsuchen des absoluten Wissens in Allem, relativ der allgemeinen Form des Wissens, abgesehn von dem besonderen ethischen oder physischen Inhalt. Eben darum haben aber die Principien auch nur Gültigkeit in Bezug auf das letztere, nämlich das reale Wissen, sie sind selbst kein solches, weil sie sonst in die Reihe des Bedingten eintreten würden.

30.* Was sich überwiegend qualificirt Subject zu seyn im Urtheil, gehört überwiegend in die Sphäre der Subsumtion. Was Prädikat zu seyn in die der Combination. Beide verhalten sich wie das individuelle Leben zum universellen.

31. Die Wahrheit entsteht nur aus dem Zusammentreffen des bestimmten realen Ideals[3]) z. B. für die Natur mit dem speculativen Geist. Die dialectischen Vorschriften können nicht die Wissenschaft hervorbringen, sondern nur leiten.

32. Die Regeln der Subsumtion und Combination müssen

1) Das Fragezeichen ist von Schleiermacher.

2) cf. Steffens Grundzüge d. philos. Naturwissenschaft S. 15.

3) Statt „Ideals" ist wohl hier zu lesen: „mit dem Idealen".

gefaßt werden ohne allen Bezug auf den ethischen und physischen Inhalt.

33. Jeder fixirte Punkt in der aufsteigenden Reihe muß ein besonderer Naturkreispunkt seyn in der Identität des Denkens und Seyns.

34.* Die ersten Versuche werden überall nur die Tendenz zur Wissenschaft haben, die äußere Form derselben ohne innere Wahrheit.

35. Ob es feste Punkte giebt für die Grenze des Gattirens, auf dem physischen und ethischen Gebiet gleichmäßig.

36. Die platonische Ansicht von der Mathematik als Uebungsmittel, aber doch der realen Wissenschaft und der Dialectik untergeordnet, wäre wol auch mit durchzuführen.

37. Die Theorie der Begriffe wird doch auch müssen vorgebracht werden, inwiefern sie Propädeutik der Anschauung sind.

38.* Auch über den Syllogismus, inwiefern sich alles wahre Wissen auf ihn muß reduciren lassen.

39. Ist etwa so wie im Werden alles außer einander ist und das Ineinander nur geborgt, so auch im Seyn alles ineinander und das Außereinander nur geborgt?[1])

40. Neben dem ursprünglichen Zirkel, daß man über das Wissen wissen muß vor dem Wissen, steht auch der, daß man über die Dinge wissen muß vor den Dingen (vor dem Wissen?) die ursprüngliche Gewißheit der Dinge ist aber die ursprüngliche Gewißheit des Leibes.

41.* Erste Vorlesung.[2]) Erklärung einer Absicht aus der zweiten Benennung, weshalb ich mich darein mische, weshalb ich nicht die Principien als Einleitung vortrage zur Ethik. Meine Meinung über die ausschließliche Beschäftigung mit der formalen Philosophie.

42. Darum wünschten [wir] sie mehr als Kunst behandeln zu

---

1) „geborgt“ kann es wohl kaum heißen. Das Wort ist schwer zu errathen.

2) Am Rande steht: „Abgemacht in der ersten Stunde.“

können als als Wissenschaft. Was sie denen seyn könne, die nicht zum productiven Speculiren organisirt sind.

43. Der Skepticismus gegen die Ideen fängt gewöhnlich damit an, daß man sie von einzelnen Vorstellungen ableitet.

44. Wenn wir des Absoluten inne geworden sind als Princip des Wissens, so haben wir es auch als Princip des Seyns.

45. Wissen und Denken stehn gegenüber dem Seyn und Werden.

46.* Wenn das Wissen um das Wissen nichts anders seyn kann als Construction der Anschauung des Wissens, welche also ihre unmittelbare Gewißheit mit sich führt: so wird auch wohl jede andere einzelne Anschauung ihre unmittelbare Gewißheit mit sich führen.

47.* Ein Schluß ist entweder die Analyse der einzelnen Elemente einer Anschauung oder Supplement einzelner Elemente, wenn sie fehlen.

48.* Vernichtung des Gegensatzes zwischen Erkenntnis a priori und a posteriori, nur wo beides zusammen ist, da ist Wissen.

49. Das Hauptgesetz der Combination ist, daß jedem Subject von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eins zukommen muß, dies muß aber erst belebt und auf einen höheren Gesichtspunkt gestellt werden.

50. Die Sphäre der Combination ist das zerfallene Anorganische, die Sphäre der Subsumtion ist das geeinigte Organische.

51. Die Combination enthält eigentlich immer nur die Relation des individuellen Lebens zum allgemeinen.

52. Besonders und vorn muß ausgeführt werden, daß das Leben das eigentliche Object des Wissens ist.

53. Dies ist wohl die wahre Bedeutung des Satzes, daß keine Action ohne Reaction ist.

54. Zwei Punkte des Denkens sind vermittelt durch einen Punkt des Seyns. Dies ist das Sezen im Denkenden, die Mittheilung. Zwei Punkte des Seyns sind vermittelt durch einen Punkt des Denkens, dies ist das Sezen in der Natur, dies Darstellung. — Die Nachahmung.

55.* Alles Wissen setzt Parallelismus des Denkens und Seyns voraus. Also auch im Seyn sowie im Denken ein Hinaufsteigen.

56.* Die entgegengesetzten Systeme, das Denken als Wirkung des Seyns anzusehn, und das Seyn als Produkt des Denkens Sie können zusammen seyn einander auf zweifache Weise untergeordnet.

Randbem.: Materialismus? Idealismus? theilst. Materialismus idealist. Phänomenismus.

57. Gegensatz des Allgemeinen und Besondern. Letzteres das im Denken nicht rein Darstellbare, ersteres das im Seyn nicht rein Gegebne. Die Auflösung, beide construiren die beiden Asymptoten des Wissens.

58.* Operation des Subsummirens und des Combinirens. Die Gesetze beider constituiren die ganze formale Seite des Wissens. — Gegenseitiges Beruhen des Stehenden und Fließenden auf einander.

59. Gegensatz des in sich selbst Abgeschloßen- und des ineinander Gegründet-seyns des Seyns und Denkens.

60.* Ununterbrochne Agilität des Gemüths von den ersten sinnlichen Elementen der Wahrnehmung an bis zur Aufnahme der Idee.

61.* Doppelte Ansicht der allgemeinen Philosophie formale und gemeinsames. Die Ethik und Physik fällt ineinander.

62.* Ueber die Gränzen des Wissens.

63.* Ueber die Idole der Ideen.

64.* Der erste Kreis der Philosophie, daß man das Wissen kritisiren muß, ehe man weiß, der letzte, daß die formale Philosophie zugleich vor der realen hergeht und zugleich die reale beschließt als letztes Resultat derselben.[1])

65.* Das ursprüngliche Seyn der Dinge in der Vernunft isolirt gesetzt, ist die Vorstellung von dem Daseyn Gottes vor der Welt. Das ursprüngliche Seyn der Vernunft in den Dingen für sich gesetzt ist die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Die

1) Von dieser Bemerkung 64 sind nur die ersten zwei Zeilen fein durchgestrichen.

Lehre von der früheren Existenz einer rohen Materie setzt, daß es kein solches ursprüngliches Seyn gebe.

66. Die Lehre von der Combination muß wol damit anfangen, ob man jemals mit dem Urtheil aus der Identität des Objectes herauskann.

67.* Ueber die Sphäre der Anwendung des Gegensatzes wahr und falsch.

68. Nur in dem Maße, als etwas Theil hat am Seyn, kann auch das Denken dessen als Gegenstandes Theil haben am Wissen.

69. Nicht auch subjectiv sein Denken?

70. Der Satz des Widerspruches ist wol nur eine Limitation der allgemeinen Form des Zusammenseyns der Gegensätze.

71. Die Schemata der Subsumtion beziehen sich auf das individuelle Leben, die Schemata der Combination auf das Universelle.

72. Die Anschauung ist eine organische Einheit, in welche man spaltend hineingehn kann und dann zerfällt sie in Urtheile.

73. Das Urtheil ist eine elementarische Einheit, welche sich als unvollständig ankündigend zum Weitergehn einladet. Aber alle Urtheile zusammen bilden keine Anschauung als nur durch einen eignen Act des Zusammenfassens und auf einander Beziehens.

? 74. In der Anschauung ist die Idee im Urtheil ist nur der Begriff. 1)

75. Begriff ist das Element des Denkens, lediglich insofern es Subject oder Prädikat seyn kann.

76. Das Denkbare aus der Identität mit der Gesetzmäßigkeit des Denkens herausgehend ist Schein. Das Denken aus der Identität mit der Gesetzmäßigkeit des Seyns herausgehend ist Wahn. Aus der Negation von beiden construirt sich auf indirecte Weise die Wahrheit.

77. Alles Combiniren geht immer auf die Bildung einer

1) Das Fragezeichen bei 74 ist von Schleiermacher.

größeren Sphäre, und wäre nichts, wenn nicht die Welt als höchste Einheit des Seyns etwas Reales wäre.

Randbem.: Steht dem auch gegenüber: Alles Ineinandergreifen der Dinge und Causalität wäre nur Zufall, wenn nicht die Vernunft als höchste Einheit (erfüllte) alles Denkens etwas Reales wäre?

78. Was sich allem mittheilen kann ist das Universelle, was alles in sich aufnehmen kann ist das Individuelle.

79.* Ueber die Induction, ihren Umfang und ihr Verhältnis zum Begriff und Urtheil.

80. Gegensatz der Induction ist wol die Deduction d. h. die Ableitung von oben.

81. Seyn und Haben (Moriz) [1]) ist nicht der rechte Gegensatz. Grammatisch ist er zu verworren: bin reich und habe Vernunft; und mir ist er nicht klar zu machen, wenn man ihn allgemeiner faßt, geht er auf in dem von Seyn und Werden.

82.* Es ist unmöglich sich den Urgrund des Seins und des Wissens dualistisch zu denken.

83. Dadurch daß man das wirkliche Wissen und das wirkliche Seyn eines in dem andern gegründet annimmt wird die Congruenz nicht erklärt.

84. Ueber die Philosophie als Talent; ihre Allgemeinheit oder nicht. Ihr allmäliges Auseinandertreten von den realen Wissenschaften.

85. Ueber die Philosophie als Dialektik. Darin liegt schon Princip der wissenschaftlichen Construction und der wissenschaftlichen Kritik. Hieraus ergiebt sich, was sie jedem seyn kann.

86. Vielleicht auch über das Verhältnis der Dialektik in meinem Sinne zur eigentlichen Logik, aber nur, wenn sich schon zeigen läßt, daß die Logik durch das bloße Isoliren der Form sich beschränkt.

87. Auch dagegen, [2]) daß wir Ethik für philosophischer zu halten gewohnt sind als Physik. ?

1) Dieses geht auf den Philosophen Karl Philipp Moritz. vergl.: „Sprache in psychol. Rücksicht" Magazin z. Erfahrungsseelenkunde Bd. II (1784) erst. Stück S. 125, — zweit. St. S. 111 ff.

2) Das Fragezeichen ist von Schleiermacher.

88. Erste Vorlesung. Allgemeine Erklärung des Philosophirens als bewußtes Zustandebringen der Erkenntnis. Daher als Kunst. Kunstlehre und Wissenschaft gehen oben zusammen. Nothwendigkeit ihres allgemeinen Besitzes als solche.

89. Philosophie und Wissenschaft müssen sich gegenseitig nach einander sehnen. Inwiefern es ein besonderes speculatives Talent giebt, wie sich dieses zu den wissenschaftlichen Talenten verhält. Ueber die allgemeine Verbreitung des Philosophirens.

90. Erklärung aus der ersten Benennung. Ueber die Schicksale der Namen Philosophie und Dialektik.

91. Sofern die Dialektik sowol die formalen Principien enthält als die realen, wird wiederum in der Behandlung die reine Identität verschwinden, und ein Uebergewicht eintreten. In dem Namen Metaphysik ist das Erste gesetzt, in dem Namen Dialektik das Zweite.

92.* Irrthum vorzüglich im Subsummiren ist Sünde.

93.* Das Absolute verhält sich zum unendlichen Sinnlichen, wie das Eine zum unendlich Vielen. Die Relationen zwischen beiden müssen gemessen und durch das bestimmte Viele fixirt werden.

94.* Muß sich nicht jedes individuelle Leben ausdrücken lassen durch die Totalität seiner Affectionen, inwiefern es in das Gebiet des allgemeinen gehört?

95.* Mit der Spaltung in das Ideale und Reale ist zugleich auch Zeit und Raum gesetzt.

96.* Nach einer andern Art der Existenz des Absoluten fragen, heißt in das absolute Nichts gehn, und ist das eigentlich Transcendente. Es wird nothwendig jeder Versuch dieser Art, indem er Erweiterung seyn will, nur Beschränkung.

97. Werde ich nicht doch auch darüber reden müssen, wie Ideales und Reales relativ gebunden sind im Leben, also über influxus physicus und was dahin gehört?

98.* Ueber den Skepticismus, was ihm an der Wurzel der Philosophie Vorschub giebt. — Man könnte physisch und ethisch nichts wissen ohne Princip der Construction und also ohne Absolutes. Offenbar aber wissen wir vorher Reales. Dies ist

nicht anders zu lösen, als entweder durch Annahme eines zwiefachen realen Wissens — die gewöhnliche Art — oder eines zwiefachen transcendentalen Wissens. Die Dialektik wäre das Hervorgehen der zweiten Art aus der ersten.

99.* Die Principien der Construction des Wissens sollen ein Wissen seyn. Indem wir nun dieses construiren, haben wir die Principien noch nicht, und construiren es also ohne Principien. Die Gewißheit kann also nur in der Probe liegen, also eine empirische seyn. Woraus folgen würde, daß es viele Systeme des Wissens geben könne, deren jedes unwiderleglich in sich selbst wäre.

100.* Wie schwer es ist etwas zu läugnen. Formen des Skepticismus. Man wisse nichts, man wisse nicht, ob man wisse. Beide lassen doch die Idee des Wissens übrig. Das Reale davon ist, daß alles Wissen immer im Werden ist.

101.* Der Gewißheitsgrund eines Wissens an sich und eines Wissens im Zusammenhang mit Anderem muß einer und derselbe seyn.

102. Siebente Stunde: Wiederholung der letzten eristischen Schwierigkeit; — daß das absolute Wissen kein anderes beglaubigendes braucht; — daß das formale Wissen nicht blos auf Ableitung sich beschränkt, sondern innere Form eines jeden Wissens ist, und daß wir es also in jedem Wissen finden. Das Gefühl entscheidet, ob wir ein Wissen haben, und materieller Irrthum schadet nicht.

103. Das Denken hat zwei Formen Begriff und Urtheil. Begriff schwebt zwischen Höherem und Niedrigerem, also auch das Seyn. In jedem Wissen als Begriff ist also gesetzt ein höchstes Seyn. Urtheil ist Gemeinschaft. Jedes Resultat eines Urtheils ist wieder Begriff, setzt also andere Gemeinschaft als möglich.

104. Das Wissen ist als allgemeingültig gesetzt. Anderes Denken kann nicht Wissen werden; daher Kunst. — Gegensatz. Beschränkung durch Individualität gehört nicht hierher. Die Identität der Person braucht also gar nicht zu irren.

105.* Das Wissen als Gemeinsames setzt eine Einheit in Allem und eine Ergänzung, so daß jedes mit dem Andern zusammenstimmen muß. Aber auch, daß das Ganze ein System bildet?

106.* Jedes Wissen unter der Form des Begriffs setzt ein höheres, also auch das Wissen um das höchste Seyn ein höheres, welches nichts anders seyn kann als die Identität des Seyns und Wissens. Diese nun kann nicht mehr unter der Form des Begriffs stehn, denn sie kann nicht aus Urtheilen zusammengesetzt seyn. Auch nicht unter der eigentlichen Form des Urtheils, denn es kann nichts zu ihr hinzugefügt werden.

107. Dieses gilt aber nur sofern, als man die Welt nicht außer Gott setzt.

108. Von dem Gegensatze aus zwischen Wissen und Seyn oder von der Aufgabe des Wissens um das Wissen, wodurch das Wissen ein Seyn wird, muß man auch auf die höchste Identität beider kommen, es frägt sich, welches die vortheilhafteste [Art] ist.

109.* Die absolute Identität des Seyns und Wissens ist uns nirgends gegeben. Ausdrücklich aber und systematisch muß man doch kommen auf die relativ im Menschen gegebne.

110. Von wegen des parallelen Hinaufsteigens liegt im Wissen die Idee der Natur, d. h. des absoluten und des relativen Seyns. Natur nämlich ist das gemeinschaftliche Seyn als zusammengehörig angesehn.

111.* Der Idealismus d. h. der Satz, daß das außer dem Wissen gesetzte das Nichtseyn ist, geht allerdings vom Absoluten aus, d. h. von der Identität des Seyns und Wissens. Dagegen steht der Empirismus, das außer dem gegebnen Seyn gesetzte sey nicht das Wissen, denn das Wissen sey das Seyn.

112.* Das unbewußte Element ist in beiden schwach und kränklich und darum wirkt es wenig und nichts kommt zu Stande. — Die eine setzt den Begriff als bloße Abstraction, die andre die Wahrnehmung als chaotisches.

113.* Die Abstufung des Seyns ist die eine Seite der Lehre von den Ideen.

114.* Die Unbegreiflichkeit Gottes ist demonstrabel, dem absoluten Begriff kann kein Begriff gegenüberstehn.

115.* Wo wahre Specification ist, da ergiebt sich eine bestimmte Vielheit; wo diese fehlt, da ist von da an nur unbestimmte, und die Begriffe sind nicht geschlossen.

116.* Die Ideen liegen zwischen Gott und den Dingen. Alles Seyn ist von Gott abgeleitet, alles Denken ist unter dem Denken Gottes subsummirt.

117.* Der ursprüngliche Gegensatz kann keine gänzliche Trennung des Idealen und Realen seyn, sondern nur eine relative.

118.* Die Begriffe theilen sich in Subjectsbegriffe und Prädikatsbegriffe. Wenn die letzten Subject werden, so kann es nur unter der Form des allgemeinen Lebens seyn.

119.* Das Absolute ist nicht eher im Realen erschöpft, als im System der Ideen und in der Totalität der Gemeinschaft.

120.* Gott ist nicht anders zu denken als in und unter einer bestimmten Anschauung, sowie auch auf dem religiösen Gebiete er nicht anders zu fühlen ist.

121.* Die unbestimmte Vielheit der einzelnen Dinge muß im Begriffe der Art wenigstens comparativ als mehr oder weniger mit aufgenommen werden.

122.* So lange die Construction von oben nicht vollendet ist, muß natürlich jeder Begriff zugleich als Vorstellung eines einzelnen als von unten her erworben zu Stande kommen. Dies ist das Werden der Wissenschaft.

123.* Zusätze zur 19ten und 20ten Stunde. 1) Daß alles Urtheil auch unter der Form: der Baum grünt, ein gemeinschaftliches Seyn aussagt. 2) Die Form aller indirekten Urtheile ist das Thün. 3) wie jedes einzelne Urtheil auf die Totalität der Gemeinschaft ausgeht. 4)[1]) Inwiefern das Subject höher steht oder das Prädikat. 5) Wie verschieden ist das Verhältnis der einzelnen Dinge zu ihren höheren Begriffen von dem zu den

---

1) Nur die ersten 3 Notizen sind fein durchgestrichen, und durch die Schrift wird wahrscheinlich, daß die letzten 3 Nummern 4, 5, 6 später hinzugefügt sind.

ihnen beizulegenden Prädikaten. 6) Das gemeinsame Seyn ist unverständlich, wenn es nicht durch Ein höheres ist.

124. Das allgemeinste Schema alles Gegensatzes und seines Verhältnisses zur Gattirung ist das Geschlecht.

125. Ueber Ursach und Wirkung und Erzeugung. Das Geschlecht als Schema der Zerfällung in Faktoren.

126.* Das Denken selbst als Action betrachtet und von da aus die bisherige Procedur erklärt.

127. Es giebt keine absolut negativen Sätze, wenn man sie nur auf den einfachsten Ausdruck zurückführt.

128.* Ueber die verschiedene Dignität des Seyns nach der Annäherung an die Identität.

129.* Zur Idee der Welt als Totalität kann man nur durch Construction kommen.

130. Muß sich nicht auch ein Ort finden, um die Teleologie recht zu würdigen?

131. In der Logik ist vieles nur auf die zerstreute Erkenntnis abgesehn. — Dürftige Behandlung der Begriffsbildung. (Als Beispiel die Definition der Definition.) — Heuristik.

132. Das Allgemeinste, was vorangehn muß, ist die Theorie des Irrthums, welches auf beide Gebiete geht, [alsdann vor der Subsumtion] und die Lehre von den angebornen Ideen, die damit genau zusammenhängt. Oder gehört diese noch mehr vor die Begriffsbildung?

133.* Der Irrthum ist ein für Wissen gehaltenes Nichtwissen.

134.* Vor die Begriffsbildung (oder ganz voraus?) der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern nach dem allgemeinen Kanon.

135. Vor die Combination der Gegensatz von Activität und Passivität als relativer.

136.* Der Anfang muß gemacht werden von der Synthesis beider Funktionen im Wissen und der zwiefachen Agilität des Gemüths bis zu ihrer Vollendung. Der Irrthum ist das allzufrühe Aufhören dieser Agilität.

137.* Von Seiten der Induktion ist die erste Quelle des Irrthums, wenn bei der Zusammenstellung der Gegenstände nicht

die angeborne Idee das leitende Princip ist, sondern die Bestimmung des vorstellenden Subjects, welche mit der organischen Funktion zugleich entsteht.

138.* Von Seiten der Construction scheint der nächste Fehler zu seyn, wenn man sich nicht rein hingiebt, sondern auf ein vorschwebendes Resultat hinarbeitet.

139.* Unterschied zwischen Wissen und Meinen und Meinung und Irrthum.

140.* Die erste Frage ist ob man die organische Funktion von Seiten des Seyns oder des Thuns betrachten solle, da auch dieser Gegensatz nicht absolut ist.

141. Im Organischen ist das Objective als Masse ebenso unvollkommen, weil nämlich die Function nicht in ihr ist, wie im Anorganischen der Begriff als bloße Form unvollkommen ist.

142. Beide Arten des Begriffscharakters als Mehr und Minder. Letzteres nicht mehr eigentlich, wenn die substantivische Form eingetreten ist. Gegensatz der bestimmten und unbestimmten Vielheit. Je mehr zum Besonderen, um desto mehr tritt auch die unbestimmte Vielheit auf der Seite des Seyns ein.

143.* Von der Induction, wie sie und die Construction doch wesentlich Eines und in jedem Momente im Einswerden begriffen sind.

144.* Am Ende tritt auf der Seite des Seyns nur das Mehr oder Minder der produktiven Kraft heraus, sowie auf der Seite des Thuns auf dem höchsten Punkte die reine Nothwendigkeit der Action in einem bestimmten Seyn.

145. Der Gegensatz zwischen Mehr und Minder und fixirter Gattirung liegt darin, daß jenes auch schon an sich als kein fester Punkt erscheint. — Entwicklung des Begriffs der Individualität; — von Spielarten.

146. Das erste Auffassen einer Einheit muß immer von einer Action gegründet seyn. Licht und Bewegung — [Verschiedene Supposition; über die Form beim organischen und anorganischen] — [Ueber die Personification] das ursprüngliche



Namensystem überspringt oft die intressantesten Punkte z. B.: Thier ist eher als Säugethier.[1])

147.* Das Eins werdenwollen mit der Construction offenbart sich dadurch, daß jede Induction zugleich auf Betonung eines Gegensatzes ausgeht; also als Auffassung der Art zugleich auf Divination der Mitarten.

148. Der Lehre entspricht wol im Ethischen die Physiognomie im weitesten Sinne.[2])

149.* Weil die ursprünglich wahrgenommene Action oft nicht über das Ganze geht, so ist eine Repräsentation des ruhigen Seyns nothwendig für das erste Auffassen.

150.* Recapitulation. Wie das Herausheben aus verworrener Masse immer noch fortbauert. — Wie in einem richtigen Act dieser Art schon alle Merkmale des Wissens sind. — Wie jedes Unrechte nur in der Fortsetzung derselben Thätigkeit kann aufgehoben werden.

151.* Das erste Herausheben einer einzelnen Action aus dem allgemeinen Leben beruht auf einem wahrgenommenen, besonderen Seyn. Ob es auch jetzt noch ebenso eine Sphäre des allgemeinen Lebens zu beiden Seiten giebt.

152. Verschiedenheit der Begriffsbildung nach Analogie des allgemeinen Princips, daß die Vernunft eine irdische ist.

153. Erst ist die successive [?] Irrationalität nachzuholen, alsdann die Quelle des Irrthums. — Daß es keinen absoluten Irrthum giebt, nur in Verwechselung der Action mit dem Seyn. — Irrthum als Sünde. Dieselbe Gradation für das Erkennen wie für das Handeln.

154. Um nicht zu überspringen muß man den Unterschied festhalten zwischen primären und secundären Eigenschaften. Man

---

1) Wie viele Notizen so ist auch die Nr. 146 durch die kurze, abgebrochene Gestalt kaum verständlich. Wie das Beispiel zu verstehen sey, bleibt unklar.

2) Nr. 148 ist vielleicht so zu verstehen: das was auf der Seite des Wissens die Lehre ist, die ein Mensch vorträgt, ist auf der ethischen Seite der Charakter, hier Physiognomie im weitesten Sinne genannt.

muß so wenig als möglich abstrahiren. Ueber die Classification in der Naturbeschreibung.

155. Jede gefundene Einheit mit Identität von entgegengesetztem Seyn und jede höhere Action Identität von zwei Factoren.

156.* Ueber den Werth der Trennung. Das Philosophiren als Kunst. Die Gesinnung und das Talent als Princip. — Probe auf die Induction von der Deduktion aus. Verfahren dazu in der Idee des Begriffes selbst liegend.

157.* Von der Construction. Zwei Momente construiren das Fundamentale, durch Bildung des Gegensatzes. Beide identisch, beide auf allen Stücken des Construirens. Geht aus vom Zusammenhalten des endlichen Bewußtseyns und des absoluten.

158.* Cautel, daß man keinen Gegensatz absolut setze, und daß man das Gebildete nicht als durch den Gegensatz allein bestimmt denke, sondern alles übrige davon in der Identität liegend.

159.* Anzufangen mit Auseinandersetzung der Differenz, daß in den obern Gliedern die Dyas herrscht, in den unteren die unbestimmte Vielheit.[1])

160.* Man darf nicht das Wesen eines gedachten Seyns durch einen Gegensatz allein erschöpft denken, sonst kommen solche Dinge heraus, wie die ehemaligen Elemente. Destoweniger je mehr man hinuntersteigt.

161.* Man hat keinen Gegensatz, wenn man für die eine Seite nur einen negativen Ausdruck hat, wie vernünftig und unvernünftig.

162. Die Relation ist immer aufzulösen in das Uebergewicht des Thuns über das Seyn.

163. Vom Begriff als dem unvollendeten, und dem nicht rein identischen beider Processe. Wenn auch alles Anschauung geworden ist, hat man doch noch keine Natur ohne Combination.

164. Im Verbum steht die Action unter der Potenz des Begriffs. Man kann auch das Seyn unter die Potenz des Urtheils stellen im verbo impers. [reciproco].[2])

1) cf. Dial. S. 353. XLV. Vergl. überh. d. Gang v. Theil II d. Beil. A.

2) Das verb. recipr. dürfte die „Gemeinschaftlichkeit des Seyns" und

165. Das Factum, welches der ersten Begriffsbildung zu Grunde liegt, ist dargestellt durch den unvollständigen Satz im verb. impers. Die Duplicität der Factoren ist dargestellt durch den vollständigen Satz, wo das Verbum seinen Casum bei sich hat, weil nämlich ein Factor der überwiegend passive ist.

166. Zwiefache Ansicht des Factum als Veränderung und als Action. Erstere die unbestimmte, aber sichere.

167. Man muß sich das Factum in die Mitte stellen zwischen die Factoren.

168. Man kann alles Seyende als Action des Absoluten ansehn, aber dann kein Zusammenseyn.

169. Umfang der Urtheile überhaupt in Rückkehr zu der innern Form, wo Thun und Qualität Eins ist. Wie vom bestimmten Urtheil an das Urtheil nur auf Bildung einer größeren Sphäre ausgeht. — Von der möglichen Unsicherheit in der unvollendeten Form. Subject zu groß oder zu klein annehmen, — Subjects[begriff] und Objects[begriff] nicht gehörig trennen. Die Streitpunkte über die Sache.

170. Annahme des Factors aus Hypothesen [Wärmestoff] Grund in der Gesinnung oder Eigenliebe des Lebens oder Lust sich zu entschuldigen (Verwechselung der Stellen). [?] Die Wissenschaft viel weiter ohne Hypothesen.

171. Unterschied zwischen allgemeinen, besonderen und einzelnen Urtheilen.

172. Von Seiten des Prädicats. Die Trennung des Subjects vom Object.

Beilage H.

Die Vorarbeiten zu F enthaltend.

Ha.

Die Einleitung geht bis marg. 13[1]) und scheint auch in den Zetteln soweit zu gehn, da Zettel 12 auf mg. 12 hinweist, und Z. 13 fehlt.

---

die „gegenseitige Einwirkung der Dinge" bezeichnen, die (nach §. 193 ff. d. Dial.) der Form des Urtheils entspricht. —

1) Geht auf Beilage D und das folgende, die Erwähnung der Zettel, offenbar auf Beilage E.

Hier ist also der erste Hauptpunkt, Definition von Dialektik und Umfang wie Vollendung.

Das zweite ist Bestimmung des Gebietes des reinen Denkens.

Das dritte also ist die gegenseitige Ableitung des Transcendentalen und Formalen.

NB. Die Duplicität Begriff und Satz steht freilich auch schon in 12, aber sie kann auch erst in 14 hineingehören. Doch muß es wohl so bleiben, da sie ja auch dem Formellen zu Grunde liegt. Das Historische gedenke ich sehr untergeordnet zu behandeln (Plat. Arist. am liebsten ungenannt, Skeptik. und Dogmat.) wahrscheinlich nur als Anmerkung. Ueberhaupt wenig Hauptsätze, wenigstens in der Einleitung und im transcendentalen Theil.[1])

Die Anweisung zeigt sich so nur als ein Gegebenes prüfende-kritische und dieses läßt nach Analogie der Kunst übrig, daß das Genie das Wissen producire. Ja aber es macht sich nur streitfrei, indem es auf die Dialektik zurückgeht.

2, 4 Werth der philosophischen Grundsätze, daß sie nicht Anfänge des Wissens enthalten.[2])

Hb.[3])

Einleitung.

1. Dialektik ist kunstmäßige Anweisung zum Gesprächführen im Gebiet des reinen Denkens.

a. Reines Denken = Denken, zwar im weitesten Sinne aber um sein selbst willen, nicht geschäftliches, welches wesentlich Gespräch ist, auch nicht künstlerisches, welches wesentlich innerer Monolog ist.

Randbem.: Indem wir das künstlerische Denken unter den allgemeinen Begriff subsummiren, heben wir in letzterem

---

1) Theile dieses Zettels sind von Jonas schon abgedruckt S. 610 der Dial.

2) Das Vorstehende ist auf die Kehrseite eines Circularschreibens geschrieben, welches das Datum trägt d. 18/2. 32.

3) Zu Hb und Ha s. d. Chronologie d. Textes in meiner Abhandlung.

die Beziehung auf ein anderes auf, indem wir das reine neben das künstlerische stellen, stellen wir für ersteres die Beziehung auf das andere hin.

b. Gesprächführen beruht auf dem Zustand streitigen Denkens als eines zu beendigenden. Ende also: Verwandlung in ein in beiden Theilen festgeordnetes Denken (natürlich nicht ausgeschlossen, Möglichkeit des wieder streitig werdens). Die Uebereinkunft beider im Nichtübereinkommen ist ein provisorisches Abbrechen. [Anm.: Die Aufgabe stellt sich also wesentlich gegen den Skepticismus, dessen Grundvoraussetzung eigentlich ist, alles als streitig erscheinende Denken sey wesentlich ein verschiedenes.].

c. Die That selbst setzt den Glauben an eine kunstmäßige Anweisung an eine den Streit beendigende Methode voraus.

Randbem. 1. Zwiefache Form des Gesprächs, gegenseitige Erregung, Wettdenken und Streit, jenes sucht kein bestimmtes Ende.

2. Zusammengehörige Thatsachen. Gesprächführen als Kunst behandelt.

2. Die Dialektik ist zugleich die Methode zum Wissen zu gelangen, oder die philosophische Kunstlehre.

Randbem.: Ist nicht philosophisch zu nennen und nur Kunstlehre des Wissens.

a. In welchem Denkraum sie vollkommen angewendet worden, da ist ein in allen festgewordenes übereinstimmendes Denken.

Randbem.: Die Kunst den Streit zu beendigen und streitfreies Denken zu produciren ist dieselbe.

b. Da wir immer mit streitigem Denken anfangen, zumal wenn man die innere Gesprächführung mitrechnet, so würde auch jedes Rückwärtsgehen zu einem Anfang, um von dem aus vorwärts zu gehn auch nur vermittelst der Dialektik möglich seyn, und ebenso unmittelbar vom streitigen Denken vorwärts.

c. Weder läßt sich irgend ein Anfang zu einer Fortschreitung denken, der nicht von vorne herein streitiges Denken wäre (hier wäre Spinoza Prop. I anzuführen), noch läßt sich denken, daß ohne Methode dieselbe Totalität des Denkens einem Einzelnen käme von Innen heraus, wie vermittelst der Methode.

d. Nur wenn sich die innern oder äußern Differenzen

aufgehoben haben, so daß keine mehr schwebt, ist ein Wissen gesetzt, worunter hier vorläufig nur das mit Bewußtseyn festgewordene Denken verstanden wird.[1])

3. Die Dialectik muß daher zugleich die ersten Gründe alles Wissens in sich schließen.

Hc.[2])

Wissen 1, 1 ein Gedachtes, welches bleibend gewollt wird 1, 4 Zusammenstimmen alles reinen Denkens.

Seyn 1, 5 das, worauf der Gedanke bezogen oder von demselben unterschieden wird.

Letzteres gilt auch von allen Anfängen philosophischer Systeme, welche eine Wissenschaft des Wissens aufstellen wollen. Denn daß sie alle innerhalb des Streites liegen, zeigt ihr Neben- und Nacheinander, aber als Anfänge weisen sie auf keine Reihe zurück und haben sich deshalb auch unwirksam gezeigt. Spinoza causa sui ist ein ganz problematischer Begriff, ebenso das prior natura; in der dict. 3[3]) in se esse et concipi auf eins zurück-

---

1) Eine frühe Fassung von N. 2. dasselbe im Wesentlichen enthaltend als F. 4. lautet:

2. Das reine Denken hat keinen besonderen Anfang für sich, sondern ist immer schon vor aller abgesonderten Richtung darauf in dem andern mit enthalten.

1. Das Ende kann nur eines seyn. Im Gebiete des künstlerischen Denkens begehren wir das nicht. Darum gehn wir hier in Armuth aus, weil der Reichthum nur eine Einschränkung wäre. Der Streit ist also nun aber ein aufzuhebender, wenn beides nicht bestehn kann, der Reichthum also ein scheinbarer ...

Randbem.: 1. Streit darüber der dogmat. Standpunkt läugnet es eigentlich.

2. Entscheidet man gegen uns, so muß auch alle Beziehung zwischen Beidem aufgehoben werden, und es giebt dann auch eine Art auf Objecte zu beziehn, die auch nicht mit einander zusammenhängen.

Das läßt sich behaupten, sofern wir vom reinen Denken aus mit dem Seyn nicht konnten Veränderungen vornehmen wollen, wenn ....

2) Zu Hc (auf der Kehrseite einen Brief enthaltend d. d. 8. Okt. 32.) s. d. Chronologie d. Textes in meiner Abhandlung.

3) Statt dict. 3 soll es wohl heißen defin. 3, denn auf diese geht es offenbar, wie sich das prior natura auf propos I bezieht.

geführt also Uebergang zum esse in concipi vorausgesetzt. Andere dieselbe Nothwendigkeit der Existenz von Gott nach ganz anderer Erklärung. (Also Hegel vor der Hand noch ausgesetzt.)

Es wäre daher gut das Unternehmen das Wissen als System aufzustellen noch ruhn zu lassen. Diesem gegenüber tritt das Andere, eine Kunstlehre desselben aufzustellen, d. h. Methode, wie im Denken verfahren werden muß, damit es außerhalb des Streites falle oder in der Richtung zur Auflösung des Streites liege.

3. Als solche muß sie zuerst zurückgehn auf das, was jeder, der das Wissen will, in Bezug auf das Denken voraussetzen muß, und dieses ist ihr regressiver Theil (transcendenter) dann aber hat sie das Denken als solches an der Form des Denkens, die Beschaffenheit des streitfreien aufzustellen und das ist ihr materialer (formaler) Theil.

4. Die Dialektik kann aber ihre Aufgabe nur lösen für einen bestimmten Sprachkreis und giebt zu für jeden andern eine andere zu seyn. Ueber (Irrational) sprachen von der vorhandenen Sprachmischung, da wir vom Streit anfangen müssen und Feststellung des Wissens unser Ziel ist: so sind wir gleich auf zweierlei gewiesen, auf die Elemente in streitigen Sätzen, auf die Beziehungen, unter denen der Satz aufgestellt gewesen, wenn eins ungleich ist, dann auch das andere. In keinen zwei Sprachen ist nicht eins von beiden anders.

H d.

Einleitung.

1.

Dialektik ist Anweisung zum kunstmäßigen Gesprächführen im Gebiete des reinen Denkens.

1. Die Ausdrücke Denken und Gesprächführen werden im Allgemeinen zwar als verstanden vorausgesetzt; allein, da sie in sehr verschiedenem Umfange gebraucht werden, so sind einige Erörterungen nothwendig.[1]) Denken wird hier in dem weiteren

1) „1. allgemein" Randbem.

Umfange genommen als die allgemeinste Bezeichnung der bekannten geistigen Funktion, so daß nicht nur das im engern Sinne so genannte Denken mittelst der Worte, sondern auch [das] in welchem das Vorstellen, Beziehung sinnlicher Eindrücke und Bilder von Dingen auf Gegenstände oder Thatsachen, mithin auch was wir Thätigkeit der Phantasie nennen dem Denken nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr darunter mitbegriffen wird. Aehnlicherweise wird der Ausdruck Gesprächsführen in dem weiteren Sinne verstanden, in welchem nicht schlechthin wenigstens zweie vorausgesetzt werden (zwei denkende Einzelwesen [Randbem.]), sondern einer auch Gespräch mit sich selber führen kann, (nur das freilich nicht alles, was wir Selbstgespräch nennen) insofern er zwei auseinandergehaltene Folgen von Denkthätigkeiten auf einander bezieht, wogegen, was man sonst auch Selbstgespräch nennt, nämlich, was fortlaufende innere Rede oder Gedankenentwickelung ist, nicht darunter gehört, sondern nur solche Gedankenreihen, während deren sich einer wirklich als zwei verhält. In beiden Fällen ist aber hier blos von dem sprechenden Denken die Rede.

2a. Der Ausdruck reines Denken muß verständlich werden durch die Zusammenstellung mit geschäftlichem Denken und künstlerischem Denken, sofern es nämlich keine andere Richtung giebt, in welcher gedacht wird. Ersteres ist ein Denken für ein Thun und um eines Thuns willen, letzteres ist ein Denken um des Wohlgefallens willen.[1])

Das reine Denken ist nun nicht um eines andern willen, sondern um sein selbst willen. Nur freilich nicht um sein selbst willen, sofern das Denken eine momentane Action ist, sondern

---

1) Randbemerkungen: Thun = Verändrung machen, in den Bezeichnungen des ersten .... (unleserlich) das dazu gehörige Denken kann bildend seyn oder sprechend.

Künstlerisches Denken, bildendes und sprechendes, welches um eines Wohlgefallens willen äußerlich wird. Diese beiden Erscheinungen haben nicht die Genauigkeit wie an die Spitze zu stellende. Darum noch nicht, daß dieses absolute Gegensätze sind.

sofern es gedacht bleiben soll.[1]) Indem wir ein Gedachtes bleibend wollen, erklären wir es für ein Wissen, welches Ausdrucks anderweitigen Gehalt wir hier noch ganz auf sich beruhen lassen. Reines Denken ist sonach das Denken in der Richtung auf das Wissen. Inwiefern diese drei Richtungen allgemein sind und nothwendig, so daß sich dieselben bei allen Menschen in irgend einem Grade vorfinden müssen, das lassen wir für jetzt dahingestellt seyn und stellen nur soviel fest, daß die Dialektik nur für diejenigen einen Werth haben kann, welche sich der Richtung auf das Wissen, oder des Wissenwollens bewußt sind.

2b. Dem kunstmäßigen Gesprächsführen stellt sich gegenüber das freie,[2]) und der Unterschied ist dieser: Setzen wir voraus Gedankenerzeugung als freie Thätigkeit des Subjects und die Möglichkeit der Mittheilung derselben durch die Sprache, so wird auch leicht zugegeben, daß durch Mittheilung des Einen die Gedankenerzeugung des Andern theils erregt, theils wenn sie schon im Gange ist umgelenkt wird. Entsteht nun hieraus wieder Mittheilung: so nennen wir diese Wechselwirkung, wobei

---

1) Randbemerkungen: Nicht als momentaner Act des Subjects damit es nur auf diese Art zeitlich erfüllt sey, sondern um eines in- und miteinander Bestehens aller Denkacte Willen. Daher wir, was vor dieser Intention geworden, doch nicht bleiben will, verwerfen. Durch den Ausdruck: ich weiß, verstehen wir dieses Bleiben.

[Die folgende Randbem., ihrem Inhalte nach an eine spätere Stelle gehörig, ist wohl dem Verf. beim Schreiben dieses § eingefallen.]

Zu § 5, 1 haben wir nun diesen Schein unter uns gebracht, so ergiebt sich gleich wie die dialektischen Sätze überhaupt sich auf Seyn beziehen. Denn im Streit ist mir der andere Denkende ein Seyn. Denn wäre das Bewußtseyn der Verschiedenheit seines Denkens nur etwas in meinem Denken, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Selbstgespräch und dem eigentlichen .... [Gespräch]. So wie auch das Selbstgespräch gar nicht seyn würde, wenn sich nicht zwei Denkacte auf dasselbe Seyn bezögen. Das Denkende wird also als Seyn bestimmt und zwar in dem betreffenden Sprachkreise als eins in der Mehrheit der Denkenden. 2. Wollte die Dialektik sich nicht mit dem vorhandenen Denken begnügen, so müßte sie von neuem anfangen, und hierzu dann nothwendig ein allgemeines Wohlgefallen. Das Uebereinstimmen könnte dann auch nicht den Streit beendigen.

2) Randbem.: Der Ausdruck System ist ebenso zu verstehn in seinem Gegensatz mit dem freien.

das Verhältnis der Gedanken des Einen zu denen des Andern ihrem Inhalte nach garnicht, sondern nur die erregende Kraft, welche die einen auf die andern (auf den andern? Rdbem.) ausüben in Betracht kommt, das freie Gespräch. Dieses ist allerdings als das Ursprüngliche zu setzen, und hat seiner Natur nach kein anderes Ende als die allmälige Erschöpfung des Processes, der also um so länger fortgesetzt wird, je mehr erregende Kraft den mitgetheilten Gedanken inne hat. So lange sich nun aus dieser Formel keine Regeln entwickeln lassen, ist auch keine Anweisung zur freien Gesprächführung denkbar. — Kunstmäßige Gesprächführung findet also nur statt, sofern in demselben Proceß dasjenige Hauptsache wird und leitendes Princip, was im freien Gespräche unbeachtet blieb, nämlich das Verhältnis der Gedanken des Einen zu denen des Andern. Dieses aber kann, wenn doch Gespräch nur entsteht aus dem geselligen Zusammentreffen zweier reinen Gedankenerzeugungen auf solche Weise nur hervortreten, sofern es der Act ist die Erzeugung zu hemmen, d. h. sofern die Gedanken des Einen denen des Andern entgegenstreben, mithin geht kunstmäßige Gesprächführung immer nur aus von demjenigen Zustande, den wir durch den Ausdruck: ‚Streit' bezeichnen, sey es nun Streit mit einem Anderen oder mit sich selbst.

3. In Beziehung auf diesen Zustand, wie er uns überall im Denken und Gesprächführen vorkommt, haben von jeher zwei entgegengesetzte Denkungsarten stattgefunden. Die eine lehnt in ihrer strengsten Form genommen alle Gesprächführung auf den Grund des Streites ab, weil nämlich das Entgegenstreben nichts anders bedeute, als die gegebne und nicht aufzuhebende Differenz der — sey es nun Subjecte, oder auch nur zweier Momente desselben Subjects, denn hierin besteht eigentlich das Wesen des folgerechten Skepticismus. Die andern, welche wir — ohne einen neuern Gebrauch zu berücksichtigen, — mit den Alten durch den Ausdruck „Dogmatismus" bezeichnen, indem sie die Gesprächführung in dem Zustand des streitigen Denkens annimmt, geht offenbar von der Voraussetzung aus, das Entgegenstreben im Denken solle beseitigt werden. Der Dogmatis-

mus also in diesem Sinne ist es, welcher der Dialektik bedarf. Der Skepticismus hingegen kann keinen Gebrauch von derselben machen und indem wir die Dialektik aufstellen wollen, scheiden wir uns von demselben von vorneherein. Man kann zwar dem entgegensetzen, der Skepticismus habe ja eben auf den Grund seines Streites gegen den Dogmatismus mit demselben kunstmäßig Gespräch geführt, allein entweder ist dies nur ein Schein oder es ist eine Folgewidrigkeit. Es ist nur ein Schein, wenn der Skeptiker sich damit begnügt, die Widersprüche der Dogmatiker unter sich auseinanderzusetzen, denn dies ist keine Gesprächführung, sondern nur die einfache Aussage, daß der Streit noch nirgends beendet ist. Will er aber dem Gegner darthun, daß der Streit nicht könne beseitigt werden: so muß er freilich Gespräch führen, aber er wird zugleich sich selbst untreu, denn er muß gegen seine Voraussetzung zugeben, daß es bleibende von der Differenz der Subjecte nicht so afficirte Regeln des Fortschreitens und der Verknüpfung im Denken gebe, weil er sonst auch dieses Gespräch nicht führen könnte. Indem wir uns nun von dem Skeptiker scheiden, behalten wir offenbar das Gebiet des reinen Denkens, wie wir es beschrieben haben, ausschließend für uns und haben mit ihm nur die beiden andern gemein; denn da er alle Differenz des Denkens für unüberwindlich erklärt, kann er auch das Wissen nicht wollen, mithin bleiben ihm nur die andern Impulse (Motive? Rdbem.) zum Denken übrig.

4. (Ende des Streites. Rdbem.) Das Gesprächführenwollen über entgegenstrebendes Denken ist also die Thatsache, von welcher unsere Aufgabe ausgeht, offenbar aber nur, sofern wir ein bestimmtes Ende der Gesprächsführung anstreben. Nun aber sind deren nur dreie möglich. Entweder das entgegenstrebende Denken bleibt immer ein solches; aber das wäre kein Ende, außer nur insofern zu der skeptischen Voraussetzung übergegangen würde, mithin die Gesprächführung sich in die freie verwandelte, zu welcher es aber der Dialektik nicht bedürfte, so daß dieses Ende außerhalb unserer Voraussetzung läge. Uns bleiben daher nur die beiden andern übrig, das eine erwünsch-

tere, wenn sich das entgegenstrebende Denken in ein zusammenstimmendes verwandelt, das andere, unerwünschtere, wenn nur darüber Zusammenstimmung entsteht, daß der Streit nicht erledigt werden kann. Allein auch dieses können wir nicht als ein eigentliches .... [hier ist ein Wort durch einen Fleck im Manuscripte verdeckt] Ende ansehn, sondern nur als eine Vertagung bis auf günstigere Zeit. Denn würde über alles oder auch nur über einiges streitige Denken jener Ausspruch schließlich gefällt, so würde dieses eben dadurch aus dem Gebiete des reinen Denkens in das geschäftliche oder künstlerische verwiesen. Das Vertagen aber kann vorkommen, so oft sich findet, entweder, daß ein Streit erst entschieden werden kann nach einem noch unentschiedenen anderen oder daß ein während der Gesprächführung gefordertes noch nicht vorhanden ist. Uns bleibt also nur jenes als eigentliches Ende übrig; mithin liegt in unserer Aufgabe die Voraussetzung, daß alles reine Denken Zusammenstimmendes werden kann und der Wille, daß es solches werden soll. Wir müssen daher dieses als zwei zusammengehörige und gegenseitig durch einander bedingte Thatsachen setzen, daß die Methode des Gesprächführens über streitiges Denken gesucht, und daß die Zusammenstimmung alles reinen Denkens, d. h. des Wissens gewollt wird. Gegenseitig nämlich deshalb, weil die Methode nur gesucht werden kann wegen des Wissenwollens, dieses aber, indem niemand seine Thätigkeit im reinen Denken mit dem Wissen beginnt sich nur verwirklichen kann durch die Methode.

5. Entwickeln wir uns aber näher die Bedingung, unter welcher allein im Gegensatz gegen das ablehnende Verfahren des Skepticismus (der Skepsis Rdbem.) das verschiedene Denken als ein entgegenstrebendes angesehn werden kann und so die bestimmte Denkthätigkeit des einen sowohl als des andern zur Selbsterhaltung aufgefordert [wird]:[1]) so müssen wir postuliren, daß das eine nicht mit dem andern zugleich bestehn könne,

1) Ein Zeichen im Text deutet hier an, daß Schleiermacher später hier noch etwas hinzuzufügen beabsichtigte, was jedoch unterblieben ist.

welcher Fall eben eintritt, wenn das Denken sich noch auf ein anderes als das denkende Subject bezieht, mithin auf das Gedachte sofern es nicht wieder ein Gedanke selbst ist. Denn sonst wäre dieser weil in dem einen der Denkenden mit A in dem andern nicht mit A verträglich in jedem selbst wieder ein anderer; und dies führte auf die skeptische Ablehnung zurück. Das Gedachte aber sofern es nicht selbst wieder ein Gedanke ist, sondern von demselben unterschieden, der Gedanke aber darauf bezogen wird, ist ein Seyn, welcher Ausdruck in diesem Sinn als allgemein verständlich angenommen wird; daher [stellt][1]) sich auch dieses als zwei zusammengehörige Thatsachen, daß wir verschiedenes Denken, und zwar unter den beiden Formen: „der A ist" und: „A ist nicht" oder: „der A ist B" und: „der A ist etwas, was nicht B ist" als entgegenstrebendes setzen, mithin den Streit aufnehmen und daß wir Denken auf Seyn beziehn. Mithin muß auch dieses wie jenes das Wissenwollen bedingen, so daß mit reinem Denken sich beschäftigen, Wissenwollen und Denken auf Seyn beziehn alles wie zusammengehörig, so auch der skeptischen Voraussetzung entgegengesetzt ist und die Dialektik nothwendig macht. — Dieses Ergebnis erläutert zugleich unsere oben im Denken gesetzten Unterschiede. Denn indem wir das künstlerische Denken dem reinen Denken beiordnen, thun wir zweierlei, wir heben für den in beiden selbigen Begriff die unmittelbare Beziehung des Denkens auf das Seyn auf und legen sie dem reinen Denken bei. Wollen wir aber in die Formel für das geschäftliche Denken dieses Glied auch aufnehmen, so werden wir sagen müssen, daß wie in dem reinen Denken das Seyn Gedanke wird, so wird in dem geschäftlichen das Denken Seyn.

N 2. „Die Kunst den Streit" ꝛc. ꝛc. ꝛc. bis zu den Worten: „daß sie wissen wollen" ist von Jonas schon abgedruckt.[2])

N 3. Anweisungen wie der Streit zu lösen und

1) st... Dieses Wort ist durch einen Fleck im Manuskript völlig unleserlich.

1) Dial. S. 604 ff.

streitfreies Denken zu entwickeln sey, können aber zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis und es ist im Voraus zuzugeben, daß sie vielleicht anders gestellt werden müssen für einen anderen.

Ursprünglich hat doch das Gesprächführen seinen Verlauf nur zwischen Sprachgenossen; und in jeder Sprache entsteht, wie sie allmälig ihr System entwickelt, auch der Streit, um den es sich hier handelt und somit auch das Bedürfnis einer solchen Anweisung. Die verschiedene Sprachen reden, können doch nur in der einen streiten und ihr Streit zieht sich also nur in das Gebiet der einen hinein. Könnte nun angenommen werden, daß dasselbe Individuum mit einem anders Redenden in dessen Sprache denselben Streit ebenso führen könnte, wie mit einem Sprachgenossen in der eignen, so wäre die Beschränkung, welche unser Satz ausspricht, ohne hinreichenden Grund. Allein wir dürfen nur den ältesten Fall dieser Art betrachten, ich meine den Uebergang des Philosophirens von den Griechen zu den Römern, welcher doch deshalb ein besonders günstiger war, weil die letzteren überall noch nicht in ihrer eignen Sprache philosophirt hatten, um uns vom Gegentheil zu überzeugen. Das Ringen des übersetzenden Cicero zeigt deutlich, daß ein Römer, dem der Werth des wiedergegebenen griechischen Ausdrucks fremd war, bei dem lateinischen unmöglich dasselbe denken konnte, wie einer, der auch dem griechischen hierzu Kenner war.[1]) Nothwendig gilt also von den Anweisungen, welche hier aufgestellt werden sollen, dasselbe, daß sie ihren vollen Werth nur haben können für die Sprachgenossen und es folgt hieraus, daß, wenn auch bei der Lösung unserer Aufgabe auf verschiedenen Sprachgebieten dieselbe Tendenz zum Grunde liegt, und von demselben Standpunkte ausgegangen wird, die ganze Leistung doch nicht so dieselbige seyn wird, daß etwa nur die Laute verschieden wären. Auch der Umstand, daß die Sprache, deren wir uns für dergleichen

1) Dieses scheint mir die einzig mögliche Lösung der kaum zu enträthselnden Worte.

Untersuchungen bedienen, eine starke Beimischung hat von griechischen und lateinischen Elementen, zu denen sich unsere fremdsprachigen Zeitgenossen ebenso verhalten wie wir selbst, hat nicht so viel Einfluß um die Gemeinschaft auf diesem Gebiete zu erleichtern als es scheinen könnte. Denn die Eigenthümlichkeit einer Sprache wirkt auch auf ihre Auffassung jeder andern und in einer ganz andern Weise als wir eignen sich Franzosen und Engländer die wissenschaftliche Sprache der Alten an. Wir werden also auch mit Berücksichtigung solcher angeeigneter Elemente zur Begründung unseres Satzes ganz allgemein sagen können, daß alle Sprachen irrational gegen einander sind, so daß keinem einzelnen Ausdrucke in der einen ein ebensolcher in einer andern entspricht, der genau denselben Werth hätte.[1]) Für unsere Aufgabe insbesondere aber sind wir auf zweierlei verwiesen, wenn wir nämlich auf den Anfang sehn, auf die in einem streitigen Satz oder Begriff wesentlichen Elemente, sehen wir aber auf das Ende, dann auf die allgemeinen Bezeichnungen der Gruppen, in welchen alles Wissen zusammengefaßt und gesondert werden soll. Muß nun auch von diesen, wie es wohl keines Beweises bedarf, jene Irrationalität behauptet werden, so werden auf jedem Punkte größere oder kleinere Differenzen unvermeidlich seyn, nun ist es schon ganz recht, daß wir in der Lösung der Aufgabe begriffen nur an unsre Sprache denken und für unsre Sprachgenossen arbeiten, aber doch sollte man nie der andern auch im Wissenwollen begriffenen Menschen so ganz vergessen, daß er[2]) behauptet eine Darstellung geben zu können, welche für alle Zeiten ausreichte und auch im Raum sich immer weiter verbreiten müßte; sondern dann sollte uns doch einfallen, daß unsre Mittel nicht zureichend sind um das Ziel zu treffen. Wenn wir aber keine Verbesserung darin erkennen würden, wenn

---

1) Randbem.: Woraus schon von selbst weiter folgt, daß ein Element in der einen Sprache auch nicht durch Verknüpfung mehrerer aus einer andern genommener wiedergegeben werden kann.

2) Hier ist offenbar zu lesen „man" statt „er", wie im Manuskripte steht.

es nur eine Sprache gäbe für alle, vielmehr gern gestehn, daß alle diese Verschiedenheiten nur zusammen das Denken des menschlichen Geistes erschöpfen, so könnte es auch kein Gewinn seyn, wenn es auch möglich wäre, wenn dasselbe System von Formeln sich überall geltend machte, sondern es bleibt eine weit anregendere Aufgabe durch die möglichst approximative Reduction dieser Methoden auf einander zu zeigen, wie ihnen dieselbe Idee zum Grunde liegt und in einer jeden nur auf eine andere Natur und Geschichte angewandt ist.

2. Der Ausdruck Sprachkreis aber, dessen sich unser Satz bedient kann in sehr verschiedenem Umfange genommen werden, denn einestheils giebt es fast in jeder Sprache von bedeutendem Umfange mehrere solche, je nachdem mehr das eine oder das andre Gebiet des Denkens angebaut wird und überwiegend von der einen oder der andern Seite das Bedürfnis den Streit zu lösen sich entwickelt. Auf der andern Seite giebt es aber auch zwischen mehreren Sprachen nähere Verwandtschaft, bald mehr natürliche, bald mehr geschichtliche. Und so können wir sagen daß alle Sprachen der westeuropäischen Völker, welche eine Zeit lang die römische als wissenschaftliche Sprache gemein hatten, und welche sich alle, theils vermittelst dieser, theils auch später unmittelbar aus der griechischen genährt und gebildet haben, ohnerachtet des vorher Angeführten unter sich einen solchen Kreis bilden, innerhalb dessen die Unauflöslichkeit der Elemente in einander allmälig verschwindet und die Verständigung immer leichter werden muß. Und viel inniger ist dieser Zusammenhang vermittelst der gemeinschaftlichen Geschichte als zwischen diesen und den östlichen Völkern, mit denen wir einen Sprachzusammenhang nicht abläugnen können, aber die durch einen ganz andern Entwicklungsgang von uns getrennt sind. Wir können viel einzelne Anklänge mit unsern Philosophemen finden in persischen und indischen Sprüchen und Dichtungen aber mit den Nachkommen jener Geschlechter einen philosophischen Gang machen, und auch nur die Präliminarien zu einer allgemeineren Verständigung abschließen wollen, das hieße das Unmögliche ver-

suchen. Und doch stehen uns diese noch weit näher als andere Racen, deren Sprachen schon von vornher nach andern Principien gebaut erscheinen, von denen wir aber doch noch[1]) voraussetzen können, daß gar kein Wissen auch in unserm Sinne in ihnen prädeterminirt wäre, aber wenn es sich nach ihrer Bauart entwickelt hätte, würde es uns ebenso schwer seyn in ihre Verfahrungsart einzugehn, als es uns schwierig, ja fast unmöglich fallen würde, ihnen unsere Resultate, soweit es nöthig wäre, von unserer ganz abweichenden Geschichte gelöst auf eine verständliche Weise mitzutheilen. Daher müssen wir uns von dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gänzlich lossagen.

N 4, 1. Niemand kann auf den Anfang seines Denkens, das Wort im weitesten Sinne genommen, zurückgehn, jedes bei dem wir uns finden, geht immer schon auf ein früheres zurück.[2])

Wenn wir hier das gradezu aufstellen, was wir nur oben als möglich vorbehalten haben, so liegt die Nöthigung dazu in dem ersten Satz, der also am meisten der näheren Erläuterung bedarf.

1. Gesetzt das reine Denken begänne erst irgendwo im Verlauf des Denkens überhaupt, gleichviel ob in einem gegebenen Einzelnen ursprünglich oder durch andere, in denen es ursprünglich ebenso entstanden wäre, vermittelt, so müßte geschäftliches und künstlerisches bisher allein in diesen gewesen seyn; aber gewiß durch die Sprache vermittelt. Und so entsteht die Frage: Soll unter dieser Voraussetzung das reine Denken entstehn oder mitgetheilt werden in denselben Sprachelementen oder in ganz anderen als welche auch im Geschäftlichen und Künstlerischen im Gange sind? Läßt sich nun keins von beiden denken, so fällt auch die ganze Voraussetzung aus und es bleibt nichts

---

1) soll wohl heißen: „nicht".

2) Diese ersten Zeilen unter N 4 sind im Manuscript ganz fein durchgestrichen, woraus jedoch nicht zu schließen ist, daß sie ungültig seyn sollen, cf. den Abschnitt: Manuscript und Ausgabe. Das hier Folgende von dem Striche an ist der Schrift nach später hinzugeschrieben von Schleiermacher.

anderes übrig als das in unserem Satz dagegen Aufgestellte. Nehmen wir nun an, es müßten dazu ganz neue verwendet werden, so würde zunächst folgen, daß das reine Denken nur zu finden wäre in solchen Sätzen und Reihenfolgen von Sätzen, welche ausschließend aus Sprachelementen beständen, welche erst von einer gewissen Zeit an um des Wissens willen wären gebildet worden. Nun giebt es dergleichen viele in jeder Sprache, welche überhaupt Wissenschaftliches enthält, aber immer nur in Verbindung mit solchen, die auch im gemeinen Gebrauch sind, mithin würde das reine Denken dann nirgends aufzuzeigen seyn, was niemand wird behaupten wollen. Gesetzt aber auch wir wollten das zugeben, so würde man denken können, entweder es sey das reine Denken als Sprache entstanden von selbst, als eine naturgemäße, innere Erschließung oder es müßte gesucht worden seyn und kunstmäßig gefunden. Das letzte aber ist nicht möglich, denn dieses Suchen müßte dann doch gesprochen worden seyn in der gemeinen Sprache und daher müßte entweder das Gefundene in diese auflösbar seyn gegen die Annahme oder es gebe gar keine Vergleichung des Gefundenen mit dem Suchen, mithin wäre es auch nicht das Gefundene. Soll aber nun das Andere übrig bleiben, so wäre das reine Denken, gleichviel ob plötzlich oder allmälig in einem aus sich selbst als ein ganz in sich selbst Abgeschloßenes entstanden aber ein Gemeinschaftliches und Mittheilbares könnte es auf keine Weise seyn, denn es konnte Andern, in denen es nicht eben so entstanden, auch nur in der gemeinen Sprache deutlich gemacht werden, mithin müßte es auch in dieser gedacht werden können gegen die Annahme. Daher auch, wenn es in Mehreren gleichmäßig entstanden wäre dieses nicht sicher seyn könnte, ob sie dasselbe dächten, weil es an einem Ausgleichungsmittel fehlte. Was also übrig bliebe wäre, daß das reine Denken in jedem Einzelnen völlig abgesondert von allen Anderen, aber auch mit einer auf ihn allein beschränkten Gewißheit bestände, also wenigstens nicht mehr nach unserer Bestimmung als ein solches, das in allen Denkenden dasselbe seyn soll.

Gehen wir nun zu dem anderen Falle über, es entstehe im Verlauf des andern Denkens ursprünglich als von jenem geschieden, aber doch in denselben Sprachelementen ausgedrückt, so wäre die Trennung zwischen dem ersten und anderen so, daß dieses einen eignen Anfang nehme, doch nur bestehe, wenn die Gebrauchsweise eine gänzlich verschiedene wäre. Denn können die Sätze, welche das reine Denken enthalten aus dem andern verstanden werden, so hätten sie auch aus ihnen entstehen können. In jenem Falle aber wären es doch nur äußerlicher Weise und gleichsam zufällig dieselben Sprachelemente, ihrem eigentlichen Inhalte nach so gut wie eine andere Sprache: so daß dieser Fall auf den ersten zurückgeht.

2. Dieses also würde das zweite seyn, wovon wir uns lossagen nächst der skeptischen Ansicht, nämlich das gänzliche Isoliren des reinen Denkens, durch welche Lossagung sich nun der Boden unseres Verfahrens noch genauer bestimmt, und es ist sehr nöthig uns über die Bedeutung derselben noch näher zu erklären. Zuerst also insofern alle solche Gegensätze wie der alte zwischen Wissen und Meinung oder die neueren zwischen gemeinem und höherem Standpunkte oder zwischen Speculation und Empirie so gemeint sind als ob das Höhere von diesen ein schlechthin abgesondertes sey, das nicht aus dem andern entwickelt werden könne, so gehören sie zu demjenigen, wovon wir uns lossagen mit dem Vorbehalt allerdings auf dem Gebiete des reinen Denkens, wie wir es im Zusammenhang mit dem andern sezen untergeordnete Differenzen nachzuweisen und vielleicht mit ähnlichen Ausdrücken zu bereichern. Zweitens aber gehört hierher auch das Verfahren aller derer, welche, indem sie einen Inbegriff von Sätzen aufstellen, welche das Wissen des Wissens enthalten sollen, daß das weitere sich aus ihnen entwickeln läßt, mögen sie ihn nun Wissenschaftslehre nennen oder Logik oder Naturphilosophie oder wie sonst [nennen], einen Saz an die Spitze stellen als denjenigen, mit welchem das Wissen anfange, der aber selbst schlechthin angenommen werden muß, ohne in früheren enthalten gewesen zu seyn oder aus früheren

entwickelt werden zu können. Denn diese isoliren ebenfalls gänzlich Alles, was von diesem Punkte ausgeht und zwar als das reine Denken; aber ebenfalls so, daß das Gemeinsamwerden desselben nur etwas zufälliges und davon abhängig ist, ob andere bei den Ausdrücken jenes Satzes dasselbe denken und ob sie ihn so, wie er ihnen gegeben ist, als ihnen eigen nachbilden können. Sagen wir uns nun von der Isolirung des Wissens los, so können wir auch dieses Verfahren nicht loben oder nachbilden, sondern werden vielmehr behaupten müssen, daß solche Versuche sich mit gleichem Recht immer aufs neue wiederholen können, weil der Anziehungskraft eines Einzelnen nur ein beschränkter Einfluß auf einen Theil seiner Zeitgenossen zugemuthet werden könne und daß alle solche Entwicklungen nur Uebergänge sind, weil sie nämlich mit dem willkürlichen Erzeugnis eines Einzelnen anfangen und dieses nur weiter ausführen, aus dem kunstmäßigen Denken in das Wissen beziehn, daß sie also solche nicht haben können gegen andere Versuche,[1]) die vielleicht ebenso nur Uebergänge aus dem geschäftlichen Denken in das Wissen sind, aber ebenso wenig als diese das reine Denken selbst zur Darstellung bringen.

3. Was wir aber an die Stelle jenes Isolirens setzen wollen, damit hat es die folgende Bewandtnis. Die drei Richtungen des Denkens, welche wir unterschieden haben, sind gleich ursprünglich, aber sie sondern sich erst allmälig von einander, insofern wir eben die andern beiden von einander unterschieden erkennen wie auch das darin mitenthaltene reine Denken. Das Geschäftliche als Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem lebendig Fühlenden[2]) und dem ihn Umgebenden insgesammt giebt sich zuerst kund, indem auf die Empfindungs- und Begehrungszustände reflectirt und diese sonach vorgestellt werden. Die wissenschaftliche oder künstlerische Richtung manifestirt sich zuerst im Träumen und allem, was sich diesem analog aber immer als Unterbrechung der zusammenhängenden und zu einem Ziel führen-

1) Diese Stelle leidet offenbar an Unklarheit.
2) Dieses Wort ist ganz unleserlich.

den Thätigkeit auch durch das Wachen hindurchzieht. Aber sobald die ersten dahin ausschlagenden Gegenstände fixirt werden, was schon in dem freien nicht durch den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen von den Lichtaffectionen bestimmten Umherschweifen des Auges angestrebt ist: so ist darin die Hinweisung auf das Seyn gesetzt, die sich auch bald als das Suchen und sich Orientiren in der gemeinsamen Welt kenntlich macht. [Ebenso zeigt sich auch bald wie das willkürliche Denken, sey es nun Bilden oder Vorstellen unter das reine Denken gestellt wird, indem es seine Elemente nur aus diesem Gebiet nimmt.] Und sobald sich dieses irgend consolidirt hat, finden auch die beiden ursprünglichen Formen des geschäftlichen Denkens in jenem ihr Maß indem kein Empfindungszustand mehr für wahr gehalten wird, wenn er im Widerspruch ist mit dem gemeinsamen Denken des Seyns, eben so auch werden die Methoden der Verhältnisse des Umgebenden zu uns zu anderen, entweder wiefern allhier die Resultate nur zufällig gewesen oder sie unterliegen einer anderen Erklärung.[1]) Ja das reine Denken nimmt auch

---

Randbemerkung: 1. Auf einen Anfang des Denkens im weiteren Sinne nicht zurück. Es wird täglich ein neues, aber nur im Zusammenhang mit dem früheren. Ja auch auf den Anfang des Denkens mittelst der Sprache nicht. Die Erinnerung nicht bis zum Sprechen, gesprochen zum Vernehmen. In diesem Sinne das Denkenwollen als vorangehender Impuls ein angebornes, das Denken selbst, sobald bei den Thätigkeiten der äußern Sinne in denen Bewußtseynszustand empfunden wird auch ein äußeres als bewirkend geahndet wird. Der Anfang verbirgt sich also in dem ersten Anfange des Bewußtseyns überhaupt.

2. Anders scheint es zu seyn mit dem reinen Denken, welches selbstständig später als das geschäftliche und künstlerische herauszutreten scheint. Selbsterhaltung mit jenem, Träumen mit diesem zusammenhängend. Allein in jenem Unterschiede des Objects vom Zustande ist eine Richtung auf jenes ehe noch eine Ahnung der Beziehung des Gegenstandes auf das Subject statt findet. Mithin ist auch schon in diesem ersten Anfange das Wissenwollen wenigstens in der Form des Setzens der Gegenstände und der Beziehung auf sie.

3. So deutlich dies zu seyn scheint, so stehn doch .... (hier bricht die Darstellung ab).

1) an dieser Stelle findet sich im Manuscript ein Zeichen, wonach später Schleiermacher wohl das oben in Klammern Eingeschlossene hat hier einfügen wollen.

immer mehr die Stellung ein, das Maß zu werden für das Künstlerische, nicht insofern die Thätigkeit selbst als zu dem Seyn des Denkenden gehörig ein Gegenstand für das reine Denken wird, sondern auch indem sich die Gränzen immer enger bestimmen, innerhalb deren Wohlgefallen noch vorkommt im freien Bilden oder Vorstellen, welches mit dem gemeinsamen Denken des Seyenden im Widerspruch steht. Mithin ist das Wissenwollen eine ursprünglich sich in allem Denken fortschreitend vollstreckende Richtung und wie das reine Denken nur für die beiden anderen ist, so ist es auch von Anfang an zugleich in ihnen gewesen, wie es auch ursprünglich war, so wie auch, welche Beziehungen aber hier nicht aufzunehmen sind, in jedem Act des reinen Denkens die andern beiden Richtungen immer auf irgend eine Weise mitgesetzt sind. Ist nun dieses der Fortgang des reinen Denkens mit den andern beiden gleichmäßig, so hat es mithin keinen reinen Anfang für sich besonders im Verlauf des Denkens, sondern wo wir das finden, ist es immer schon gewesen, ja der Unterschied desselben tritt eben so allmälig aus der Verworrenheit der ersten Bewußtseynszustände hervor, daß aneinanderliegende Momente, wo es nicht gewesen und wo es schon ist, nicht nachzuweisen sind.

---

[1]) Diese vergleichende Unterscheidung würde nicht seyn, wenn nicht etwas selbiges in ihr wäre und dies kann nicht ? etwa das Denken an sich seyn, denn dies ist nur in einer von den drei Formen, es muß mithin der dritten angehören, denn diese Unterscheidung ist nicht eher, bis das geschäftliche Denken Gegenstände fixirt, aber darin ist schon Richtung auf das Wissen und Bestimmung des Seyns. Denn das Interesse des Subjects hat es nur mit den Zuständen zu thun und das freie Vorstellen unterscheidet sich vorzüglich als eine Negation des Gegenstand-

1) Das hier unter dem Strich Folgende, dem Sinne nach aber auch zu unserem § Gehörige ist offenbar später hereingeschrieben.

Das Fragezeichen neben der allerdings dunklen Stelle rührt von Schleiermacher selbst her.

setzens, so wie das Freie von dem Geschäftlichen unterschieden wird als Negation des von Außen Bestimmtseyns. Aber indem dieses negirt wird, so wird nicht zugleich negirt, daß das freie Denken denselben allgemeinen Formen folgt, wenigstens so weit, daß, was aus diesen hinausgeht (Centaurn, Engel) in ein anderes Gebiet gestellt wird. Ist nun das reine Denken schon dem Keime nach in dem Setzen von Gegenständen oder Dingen, so können wir es auch zurückführen bis auf das willkürliche Umherschweifen des Auges, welches einestheils dem geschäftlichen Denken angehörig den Lichtreizen folgt, anderntheils aber dem reinen angehörig die Gegenstände oder das Seyende sucht. Und ist es schon in diesem Unterscheiden fantastischer Bildungen von den Formen des Seyns, so ist es [1]) auch schon in dem Festhalten der Wahrnehmung, welches von der einen Seite dem freien Bilden angehörig diesem Elemente zuführt, auf der andern Seite aber dem reinen Denken angehörig sich zu den verschiebbaren Bildern umwandelt, nach welchen die einzelnen Wahrnehmungen sich gruppiren. Alle diese ungesonderten Zustände gehen dem eigentlichen reinen Denken, welches erst mit der Besitznahme der Sprache als selbstständig erscheinen kann vorher; in dem Gebrauch der Sprache aber ist das reine Denken erkennbar an allen Gattungsbenennungen, welche nicht nach dem Verhältnis der Dinge zu dem Menschen, sondern nach ihrem unter sich eingerichtet sind.

5. [2]) Indem die Dialektik lehrt wie von jedem Punkte aus der Streit, wenn auch nur allmälig beendigt werden kann, muß ? sie zugleich die Anfänge zu streitfreiem Denken enthalten.

---

1) Im Manuscr. steht wohl irrthümlich: „sie".

2) Das unter N. 5 Folgende ist später geschrieben als 1—4. — Es findet sich im Manuscripte noch eine etwas ältere Fassung als die obige von N. 5; sie lautet:

Wenn die Dialektik lehren soll, wie von jedem Punkte aus, wo man sich im reinen Denken findet der Streit zum Ende geführt werden kann, so muß sie selbst zugleich die Anfänge des außer dem Streit liegenden reinen Denkens entwickeln.

1. Der Saz will nicht nur sagen, daß die dialektischen Sätze die ersten seyn müssen, über welche der Streit beseitigt wird, indem sie garnichts beitragen können, um den Streit über anderes Denken aufzuheben, wenn man über sie selbst nicht zuvor einig geworden ist. Dieses, wie es sich auf der einen Seite von selbst versteht, so würde es doch auf die Wirkung derselben keinen Einfluß haben, wenn sie nur Regeln zum Verfahren mit dem reinen Denken wären, aber ohne alles bestimmte Verhältnis zu dem Inhalte eines jeden solchen. Denn offenbar könnten sie alsdann nur die Form desselben betreffen; es könnte nämlich mit A der eine B, der andere auf dieselbe Weise ein B ausschließendes C in Verbindung bringen, ohne daß der Inhalt dieses auch bei Anwendung der Regel verriethe. Mithin könnten sie nur sich auf die Form beziehn wie die reinen logischen Regeln, mithin auch nur als Cautel wirksam seyn. Und dieses muß sich ebenso verhalten, wenn man von einem vorliegenden Denken aus rückwärts gehn will, daß man nur prüfen kann, ob es der Form nach richtig ist. Man müßte also immer bei einem Anfange stehn bleiben, welcher nicht weiter nach diesen Regeln zu prüfen ist und wir kämen auf den bisherigen Zustand zurück; denn ebenso verhält es sich mit dem Anfang aller philosophischen Systeme in Bezug auf die gemeinschaftlichen logischen Regeln.

---

1) Randbemerkung: Streit wird überall vorausgesetzt; — gehört das Verfahren dem geschäftlichen an? Ist die Uebereinstimmung ein dem künstlerischen analoges Wohlgefallen? — Ohnerachtet dessen reines Denken der Abzweckung nach; — aber weil von allem Inhalte unabhängig, wäre es dann kein Wissen, weil kein Seyn bestimmend. Allein dieses ist nur ein Schein, denn die That ist als solche im Seyenden, sowie auch das Wohlgefallen im Seyenden ist. Indem also das Denken als die That des Seyns betrachtet wird, so ist das Reden von den Verhältnissen des Seyns als Denkens zu dem Seyn als Gedachten, wie sie in der That des Denkens ausgedrückt sind.

Der Satz hat also keineswegs allein den Sinn, daß man sich zuerst über die dialektischen Regeln verständigen muß, sondern [daß], wenn in dem streitigen Gedanken etwas Streitfreies latitiren muß, wenn es daraus soll entwickelt werden, dieses nur das seyn wird, was darin die reine That des Denkens d. h. jenes Verhältnis ausdrückt.

2. Nun kann es sogar scheinen, als ob nach unserer Eintheilung diese Sätze mit dem reinen Denken keine Gemeinschaft haben könnten. Denn das Beendigen des Streites kann als ein Geschäft angesehn werden. Mithin würden die Regeln alsdann dem geschäftlichen Denken angehören, welches wir von dem reinen gesondert haben, mithin mit dem Inhalte des letzteren an und für sich in keiner Gemeinschaft stehn. Ebenso kann man auf der andern Seite sagen, das Wohlgefallen an der gemeinsamen Zusammenstimmung sey ganz von der Art des Künstlerischen und drücke ganz ein zeitliches Erfülltseyn des Subjects [aus] in dem Verhältnis eines werdenden Denkens in ihm zu dem Denken bestimmter anderer Einzelnen, denn es kann dem Inhalt nach dasselbe Denken stattfinden — — — —

He.

Ein der Zeit nach muthmaßlich vor N 5 des Vorstehenden zu datirendes Blatt enthält folgende Disposition:

1. Erklärung.
   1. Denken, Gesprächführen im Allgemeinen,
   2. reines Denken,
   3. kunstmäßiges Gesprächführen,
   4. Anweisung das Ganze eine Kunstlehre (fehlt noch),
   [2]) 5. Voraussetzung eines bestimmten Endes,
   6. Bedingung des entgegenstehenden Denkens.
2. Beschränkung auf ein Sprachgebiet.
   1. Das allgemeine Verhältnis der Sprachen.

---

1) Randbem.: ad 2. Daß beides eine untergeordnete Wahrheit hat. Wenn man aber das Streitbeendigen als ein Geschäft ansieht, als wenn hernach mit dem Wissen als einem gegebnen geschaltet werden sollte, so wird das reine Denken dadurch überhaupt unter das Geschäft gestellt. Und wenn man das Wohlgefallen als Geschmackssache betrachtet, so entstehn daraus die Verbindungen, zwischen denen, welchen es auf dieselbe Art geworden ist, d. h. die Schulen.

2) Neben N. 1, 5 u. 6 findet sich folgende § 3 in F vorbereitende Randbemerkung: „Ob nicht aus den beiden letzten einen eignen § zu bilden habe? würde lauten: Der Streit setzt voraus die Anerkennung der Selbigkeit des Gegenstandes.

2. Vom Sprachkreis in verschiedenem Umfang.

3. Das reine Denken fängt nur im andern an.

1. Keiner findet in sich ein Denken, in welchem nicht schon reines Denken mitgesetzt sey.

2. Wenn es irgendwann besonders anfinge, so müßten zwei ganz verschiedene Reihen parallel laufen.

4. Die Kunst Streit zu enden und streitfreies [Denken] zu entwickeln ist dieselbe: es giebt keine andere Kunst streitfreies Denken zu entwickeln, als die den Streit zu enden.

1. a. Die Anfänge können keine nothwendig ursprünglichen seyn — widerspräche dem vorigen. b. aber auch nicht blos Regeln des Verfahrens. — Sie reichte dann nicht für etwas, was sich als ein erstes giebt.

2. Vielmehr müsse sie Seyn bestimmendes Denken im Gegebenen auffinden und sondern und die Regeln des Verfahrens können nur darauf beruhn.

3. Erwidrung, daß die dialektischen Sätze dem geschäftlichen Denken oder dem künstlerischen angehören. Dieses hat eine untergeordnete Wahrheit, aber das kunstmäßige keinen Anspruch auf Allgemeinheit, das geschäftliche keinen Anspruch auf Wesentlichkeit. Insofern diese nur beendet wären, wären sie dialektische Sätze. Aber losgesagt vom skeptischen geben wir zu, daß Seynbestimmen dem Denken wesentlich ist. Der Denkende wird also in dem dialektischen Satz als Seyn bestimmt.

5. Die Dialektik kommt auf die Lösung zweier Aufgaben zurück, zu finden, was in jedem Denken vermöge des Wissenwollens ist und zu finden, wie man von jedem aus in der Richtung auf das Wissen fortschreitet.

[Hierauf folgt von Schleiermacher's Hand noch einmal N. 5 fast wörtlich übereinstimmend mit N. 5 in F:]

5. a. Eine Anleitung von jedem Punkt aus, auf welchem wir uns im reinen Denken finden, den Streit zu beendigen,

mithin das Wissenwollen seinem Ziele zuzuführen, kann nur von der Voraussetzung ausgehn, daß aus jeder reinen Denkthätigkeit ein außer dem Streit liegendes Denken entwickelt und gesondert werden kann.

§ 6. [Hier folgt das S. 609 Abgedruckte von „die Gesammtaufgabe“ bis „kann“.]

H f.

[2]) § 1, 1. Bestimmung vom Denken. 2. Bestimmung vom reinen Denken nebst den beiden andern. 3. Gesprächführung in dem reinen. 4. Widerspruch zwischen Dialektik und Skepsis. 5. Folgerungen a. vordialektisches Denken, b. aber kein gegebenes Wissen als Axiom, c. Geltung als Kunstlehre.

§ 2, 1. Dialektisches Verfahren nur unter Sprachgenossen. 2. Bestimmung und Sprachkreis. 3. Dialektische Neigungsverschiedenheit.

§ 3, 1. Entwickelung des Begriffs der Beendigung des Streits. 2. Beziehung auf das Sein ist Bedingung des Streits,

---

1) Randbemerkungen: 1. Sie müßte sonst, wenn sie sich mit dem vorhandenen nicht begnügen wollte, einen Anfang schlechthin machen. NB. ob hier nicht zu 4, 2 u. 1, 5 noch etwas hinzuzufügen ist? — ad 1. Dieses widerspricht nicht der in 1, 5 aufgestellten Voraussetzung, daß auch in allem Denken noch Streitstoff vorhanden ist.

2. Wenn nun das Unstreitige im Vorhandenen läge, so käme man auf die skeptische Annahme zurück.

3. Die in den abgesteckten Gränzen wirkende Voraussetzung sagt nur aus, daß das Wissenwollen nichts leeres ist.

ad 5, 1. Läßt man das aus der Acht und behandelt [es] als einzelnes Wohlgefallen, dann auch das Geschäft als Interesse einzelner und — verwandelt sich in Rhetorik.

[Es läßt sich nicht läugnen daß das Verständnis der vorstehenden Bemerkungen durch ihre Kürze sehr erschwert wird.]

Ueber das Chronologische und die doppelte N. 5 s. die Chronologie des Textes.

2) Vor dieser Disposition stehn noch die Worte:

§ 1, 5 steht schon, daß kein Grundsatz aufgestellt werden kann, desgleichen daß die Annahme der dialektischen Sätze selbst vorausgesetzt wird (worin Wissen).

3. also ist auch die Dialektik bedingt durch die Beziehung des Denkens auf das Seyn.

§ 4, 1. Unmöglichkeit eines besonderen Anfanges des reinen Denkens. 2. Es giebt also weder zweierlei Standpunkte noch uranfängliche Grundsätze des Wissens. 3. Das reine Denken tritt nur durch allmälige Sonderung an sich hervor.

Es folgt der letzte ganz werthlose Zettel y, soweit sein Inhalt zur Dial. gehört.

Zettel y.

„Dial. 28. Zwischen Sezungen und B. (Begriffe?) alles chaotisch aufgelöst, alles chaotische in bestimmten Sezungen, daher auch intellectuelle Function = bestimmte Vielheit. Die Oerter müssen der Gesammtheit entsprechen. Begriffe = Dinge NB. XXIV."

Dial. über die Differenz der Anfänge.

Dialektik. Noch kein Vergleich von Construction und Wahrnehmung.

Dial. Fortsetzung der Einseitigkeit.

Lange nach Abschluß meiner Arbeit fand ich unter Schl.'s Manuscripten zur christl. Sitte folgende, zur Dial. v. 1831 gehörige Notizen (cf. Dial. S. 564 ff.):

Dial. 80. Die Quantität von der Duplicität des Schema aus. Doppelte Form, dieser Hund bellt; ein Hund bellt; einige H. bellen; alle 2c. 2c. Ein und einige schwebt zwischen dem bestimmten einzelnen und dem allgemeinen.

81. Erweitertes Urtheil (v. Prädikat). Hängt ab v. Sprache. Conditional. Disjunktiv; geht auf den deduct. Proceß.—Hypothet.

82. Disjunct. Urtheile. — Ob aus der Mitte u. wie? — ob dreitheilig.

Halle,
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei.
[J. Fricke & F. Beyer.]



